

日本福祉大学福祉社会開発研究所 『日本福祉大学研究紀要 - 現代と文化』
第 117 号 2008 年 3 月

子どもの真実

--- その 1 ---

神 尾 孝

はじめに

1. 私は疲れて根気が続かないと、よくリビングの床に仰向けになって大の字で休む。真上の天井の模様や蛍光灯を眺めたり、また目を左右に、またお臍のほうへ向けたりして、天井の隅あたりをぐるっと眺める。右足の中指の軽い痛みが、天井の模様の痛みになったりすることもない。すぐ飽きてしまって、たいていはそのまま目が閉じてしまう。

こうしたことを私が書くのは、あることがきっかけとなって⁽¹⁾、「赤ちゃん」について書かれた本を読んだからだ⁽²⁾。そこには次のようなことが書かれてある。

生まれたての赤ちゃんは、仰向けでいる。だから私と似て、目をきょろきょろさせて不精確ながら、天井の模様や蛍光灯を眺めているだろう。申し訳ないが、その赤ちゃんの手の甲を私がつねったとしよう。そうすると「手」が「痛い」から泣くだろうと思われる。ところがそうではない。確かに「手」は「痛い」のだけれども、「自分の手の甲をつねられれば、自分の知覚する世界全体が『痛くなって』赤ちゃんは泣くのだ」(同書；108 頁)という。

私は右足の中指の「痛み」を「天井の模様や蛍光灯」に感じてはいない。しかし赤ちゃんは「手」も「天井の模様や蛍光灯」も「痛い」から、またあやしている「お母さんやお父さん」も「おもちゃのガラガラ」も「猫のタマ」も、つまり目に見えるものすべてが「痛い」から、泣く。

私は最初こうした文章の意味さえ理解できなかった。生まれたての赤ちゃんは話せないから、「真実はどうなんだい」と聞くわけにはいかない。私ももちろんこうした経験をしたはずだが、全く記憶にない。しかしこうしたことがいくつかの手続きによって、そうでしかないと推測されるならば、こうした事態をとりあえず「赤ちゃんの真実」として認めるしかない。

さらに次のようなことも報告されている。「サルはまねが苦手だ」と。以前日光の「芸猿」に感心していただけに、それは意外だった。ヒトが真似ること(社会的模倣)は、サルの模倣能力とは異なるメカニズムで、ヒトが獲得した能力のようだ。

「ヒトの赤ちゃんは、生後 2 カ月頃から他者の単純な行為を模倣するといわれている。たとえば、お母さんが手のひらを叩いてあかちゃんの気を引くと、赤ちゃんはまったくおなじように手を叩くことはできないものの、両手をバタバタと激しく動かす。」⁽³⁾

これは、「真似は真似」でも、生まれつき備わっているといわれる「新生児模倣」を少し超えている。

「生後 4 カ月からは、それまでの『自分 - 他者』という『二項関係』を中心としたコミュニケーションがいっそう広がりを持ち始める。モノが『自分 - 他者』の間にもちこまれ、『自分 - モノ - 他者』という『三項関係』という場に置かれるようになる。...九ヵ月には、自分が他者の行為を模倣するだけでなく、自分が他者に模倣されていることにも気づきはじめる。...一歳を過ぎるころには、...自分の行為を模倣された場合には、ただそれに注意を向けるだけでなく、自分の行為を突然止めたり、違った行為をしてみたりと、他者をわざと『ひっかける』かのようなふるまいをするらしい。」(同上。「...」は筆者の省略であり、以下同.)

やっと歩きはじめるかどうかの赤ちゃんが、「ひっかけ」をやるのか。ひっかけるには、相手のおおよその心づもりが予想できなくてはいけない。相手の意図を読んで、それに自分の意図を重ね合わせることができてはじめて、「模倣」もできるし、「ひっかけ」もできる。

実際これらのことは本当に不思議に思えて、赤ちゃん（胎児、乳児）について知れば知るほど、今まで「ヒト・人であること」の基本的な制約や可能性について、私が全く一面的な見方（「大人同士の関係」あるいは外面的な「大人 - 子ども」関係）からしか考えていなかったことに気がされた。それというのも「結局は、子どもは大人になる。大人こそが真実をとらえる。」ということを前提にして、いつもそこから出発していたからだろう。しかしこれを大いに反省し、元来、子どものなんとなくアンバランスな言動を面白く感じていたこともあり、大人の営みを、一度は子どもとの関係でとらえ返してみてもどうかと思うようになった。というのも人間には、大人になっても「子どもであることの資質」が深く入り込んでいるのではないかと考えるようになったからである。

2. 私自身の生活環境の変化もあって、最近では、子どもと直接に接する機会がめっきり少なくなった。それでもたまに、幼児や学齢期の子どもたちの表情や話し声や振る舞いに接することがあると、何とはなしに気持も和む。しかし身近な日常生活の話や日々の深刻なニュースは、こうした気持ちがあくば個人的な願望による、ある意味で表面的な思い込みでしかないことを突き付けてくる。

実際、こうした腹立たしい右往左往を何年も何年も繰り返してきている。現在の日本では、大人たちは一部を除いて、不安定な生活に投げ出され、さらにその基盤までも掘り崩されている。

子どもたちはその柔らかい心ゆえに、大人たちにまさる不安や迷いや困難に容易には打ち勝つことができないのではないだろうか。ひょっとすると少なからぬ子どもたちは、彼らを取り巻く社会が、彼らに「敵意」をもって迫ってきているようにさえ感じているのではないかと、私には思われる⁽⁴⁾。

もちろん現代の「子ども」と「大人」の生活をこうした側面だけでみてしまうことは正しくないだろう。苦境を脱するために、たくさんの自主的な取り組みが様々な分野で、また至るところでなされている。また様々な文化的な営みは、この努力を内面からも励ましている。

それにもかかわらず子どもたちの苦境をなくす手だてよりも、それをかえって複雑にするような諸施策ばかりが、なされてきているようにしか思われぬ。そうした施策を唱え実行しようとする人たちは、無神経であるばかりでなく、むしろ悪辣である。

現代日本社会と大人は、子どもの資質を生かしていないだけでなく、むしろそれらを冷酷貪欲に食いつぶしているのではないかと思えてくる。そしてこの社会は、子どもの資質へのこうした甘えた依存と無神経な貪欲によってやっと成り立ち、今後もそうして生き延びようとしているのだろうか。もしそうであるなら、この方向は総体として阻止され、改革されなくてはならない。

ところで「子どもの資質」は「子どもであることの諸特質」と言い換えたほうがよい。それは大人が貪欲に依存するだけの価値がある。それだからその諸特質は、おそらく人間にとって一つの大きな「富」である。しかもこの富は、一時代でつくりあげられたものでなく、長い年月の中でヒトの子どもにおいて蓄えられたものであるから、私たちはこの富に依存し、貪欲にこれを浪費し続けても、一部の「富の成功例」を毎年周りに知らしめておれば、自らの無神経さには気づかないで済むのだろうか。18世紀末のフランスの思想家は、新しい「教育」のありかたを考える中で、「人は子どもの状態をあわれむ。人間がはじめ子どもでなかったなら、人類はとうの昔に滅びてしまったにちがいない、ということがわからないのだ」⁽⁵⁾と述べている。彼がこのように考えた背景を詳しくは知らないのだが、彼も「子どもであることの諸特質」への、当時の社会の別の意味での無神経な貪欲さを感じていたのではないだろうか。

「子どもであることの諸特質」は人の「富」であると言いたのだが、それをただちに「富」とみなすかどうかは、「評価」の問題だと言われるかもしれない。しかし社会の富はどこから生まれてきたのか。私たちが生命と生活を保ち、ある場合にはそれを誇る、その富はその源をどこにもつのだろうか。

「子どもであることの諸特質」が人の「富」でなければ、確かにとうの昔に人の歴史は消えている。人は「富」に魅かれるが、この「富」がなければ人は生き抜く力を見出し得ないだろうから。しかしこの「富」を「富」として生かすような現実社会を作るだけの力を、まだ現在の大人も十分には持ちえていない。

私は「子どもであることの諸特質」と書いたのだが、この諸特質は「子ども」だけにあるのだろうか。そのあり方や表現・現実化のされ方は「子ども」と同じではありえないにしても、「大人」自身の中にもあるものではないだろうか。もしそうであるとするならば、「子ども」が「大

人」になってゆくことは、「大人であること」へ向かってひたすら「子どもであること」を脱してゆくといったイメージでは表現されえないのではないか。

「大人であることは、子どもであることに強く規定され子どもであることに巻き込まれている。人は子どものほうに向いて（向かって）大人になってゆく。」仮に人の成長・発達をこのように表現すれば、どのように感じられるであろうか。

大人は自らの外にいる子どもという異質なものの諸特質に魅かれる。そして魅かれていることが大人自身の中にある「子どもののであることの諸特質」の発現である。そして魅かれることは人にとって富である。富は姿を変える。大人においては、異質なものに魅かれていくという仕方では、富は子どもであることの諸特質の再現として実現され、こうして大人は富を自分自身のうちに知る。したがって大人であることは「大人自身における《大人であること 子どもであること》の関係」であることになる。

「実践」ということは、ある希望に基づいている努力であろうが、この希望は「人の富はまだ発掘されつくしてもいないし、まだ汲みつくされてもない」⁽⁶⁾という希望でもある。そしてその希望は、「大人であること」とは異質な「一見、未熟なもの、無力なもの、弱々しい者」へ向かい、それに関係することによって、自分自身の中に再び生じる。

だが実態はどうであろうか。大人は「子ども」から身を引いてもいる。ある場合には子どもや子どもであることを強く嫌う。私たちは現実のなかで、根本のところ子どもとともにいることを負担に感じ、強く忌避してもいる。そのことは「大人自身における《大人であること 子どもであること》の関係」の端的な現実的表現でもある。そのとき私たちは「子ども自身における《子どもであること - 大人であること》の関係」のうちに自分がとらえられていることを忌避しているのである。

この小論は、ともすれば陥りがちな「外在的な『大人 子ども』関係」を少しなりとも修正しようという試みであり、現代日本の社会と大人が「子どもであることの諸特質」を貪欲に浪費し、それに甘え依存することをやめることを願っている。

(註)

- (1) 加藤尚武著『「子ども」の存在論』（『現代哲学の冒険』所収；岩波書店；1991年）以下、加藤論文とする。後述の下條やモンタギューの著書、さらに松沢哲郎『チンパンジー・マインド』（岩波書店；1991年）この松沢の著書がきっかけとなって、竹下や明和、さらに山極などの霊長類研究者の著書に興味をもつことができたのだが、を知ることができたのも、この加藤論文からであり、教えられたことが多い。加藤論文の主題は、大きく言って「近代の子ども理解」の枠組み批判（「白紙」「無力」「未分化から分化への発達」などへの批判。また近代のアトミズム的人間観ではなく、ヘーゲルなどの他者関係に基づく人間観。）「人間性」形成における「(理性による)後天的アブリオリな形成(経験のア・プリオリ化)」の働きを主張。道徳意識の形成の根拠。或いは「理性の事実の伝承」「子ども」の観点から見られた、現代的な課題の考察。おおむね「子育てと家族」「文化と人間性」「環境倫理と現在の意思決定システムの問題」についてである。
- (2) 下條信輔『まなざしの誕生 - 赤ちゃん学革命 - 』（新曜社；1992年）

- (3) 明和政子『心が芽ばえるとき - コミュニケーションの誕生と進化 -』（NTT 出版、2006 年；171 頁）
後述の竹下と同様に、明和はサルの研究を、人の「赤ちゃん」研究に積極的につなげようとしている。
- (4) 毛利正道『弁護士が語る子育てキーワード』（かもがわ出版；2000 年）深刻な犯罪を犯した子どもたちが、社会に根深く浸透している「暴力性」（しかも親からも、教師からも）のなかで暮らしてきたことが述べられている。彼らの発言（『修羅の道』・『暴力』・『地獄絵図』の世）から、現在の日本社会・人間関係が凍りつくような冷酷さを秘め、生み出していること知る。そこには次のような言葉がある。
「今の世の中には、青春なんていう言葉は似合わない。世紀末で、『修羅の道』みたいな状況がこれから始まるんだと思っている。学校でも街でも、人々はとりたてて意味もなく暴力をふるい始める。...一言で学校を表わすと、『子どもをいじめる大人がいっぱいいる所』だと答えます。」（19 頁）
毛利は「14 歳の子供なのに哲学者のような鋭いものをもっています」と記している。
- (5) J.J.ルソー『エミール（上）』（今野一雄訳；岩波書店；1963 年；24 頁）
- (6) こうした「富」という言葉は、マルクスの初期の著作から借りたものである。
カール・マルクス『経済学・哲学手稿』（藤野渉訳；大月書店；1969 年；159 頁）

「子どもであること」の特質と「大人であること」の特質が、それぞれ「子ども」と「大人」に別々に属するのであれば、子どもと大人は厳しく区別される。そして大人と子どもは関係することができない。しかしこうして厳しく区別されるにしても、なおかつある種の質的な同一性・連続性が、表面的な姿を変えたとしても、両特質の中に見出されるのであれば、「子ども」と「大人」とはその内在的關係によって捉えられなくてはならない。この内在的關係を「交流欲求」と名づけるならば、その関係の積極的な現実はあるにふれた日常生活、たとえば「育児」や「保育」のなかで、頻繁にみとめられる。

1. 新生児や乳児に接するとき、多くの大人は「独特の交流」の仕方をする。そこでは「大人であること」のどのような特質が発揮されるのだろうか。少し興味深い話を紹介したい。

「子どもは、だいたいがたいへんおかしな確信をもって生まれてきます。人間の子どものどうしてあれほど堂々と自分の存在を主張できるのか、考えてみたら不思議なことです。

だいたい子どもは、寝ているか怒っている。何か足りないものを要求して、自分がケアされるのが当たり前だと思っている。ちょっと大きくなると、欲望むき出しで、欲望が肉を着ているみたいに、周囲を歩いている人に向かって、『我を見ろ、乳をあたえよ』を叫ぶ。よく考えてみると、何の権利があつてこんなにいばっているのだらうと思うほどです。いわゆる天上天下唯我独尊です。子どもはすべて、それをいっています。

『私は市民平等の世の中に生まれたただ弱い存在でございます。一つみなさん、私に手をさしのべてください』と、もし赤ちゃんが感じたら、もう生きられませんか。『我は生きている、しかして世界はある』という世界がなければ、生きられないのです。

ほんとうは、私たち一人ひとりがそうなのではないでしょうか。我があるから世界がある。

それをもちつづけさせるのが教育だと思うのです。ところが実際は逆で、倒錯してしまっている。『自分はだめな存在で、愚か者なのだ』ということをしっかりとわからせるのが教育だ』と、おとなは思うわけです。そのために子どもは、生まれてから育つプロセスのなかで、いろいろな自尊心の泥棒たちから、『自分に価値がある、力がある』という信念を奪い取られている。その "自尊心の泥棒" の筆頭は、親なのではないでしょうか。...

子どもは、『これはたいへんだ、私はこんなに弱いんだ、生きていていいのだろうか』という、非常に深刻な狭間に置かれています。それをつかまえて、『お前は小さくて、そのままでは生きられない存在なのだ』などということを確認する必要はないのです。逆に、『あなたは私にとって貴重な存在で、あなたの生きることについて私は奉仕してあげる』とってあげたほうがいいのです。

たいていの親がやるのは、比較です。立ちはじめの時期から話し始めのときをふくめて、上の子、隣の子と比較する。『こうなるはずではなかった、ミキハウスはこんなみにくい子を望んでいない』と。

要するに、子どもは、親との関係のなかで自分をだめなものだと考えるようになり、なおかつ、いかにそのなかで改めて力を獲得して親を喜ばせるかということに心を砕く。そうすると、世界がまるでゲームのように見えてきてしまうようになるわけです。これがよくないのです。」⁽¹⁾

今日少なからず、親が「子どもから子どもの自尊心・自尊感情」を奪うこと、それによってすでに家庭がいじめ関係を作り出す土壌になりうるものが、述べられている。

ところでこの話は、前半部分と後半部分から成り立っている。前半部分は大人（斎藤）が「子どもの自尊心」はどのようなものであるかを述べている。後半部分では、「大人（親）自身において《親であること - こんなみにくい子》関係」という自己認識（「みにくい子の親」）があり、この認識から「大人（親）による子どもの自尊心剥奪」という「大人 子ども」関係が形成されることが述べられる。そしてその中心にあるのが「子どもの自尊心」という言葉である。

しかし斎藤は「子どもが自尊心・自尊感情を有している」ということを、どのようにして知ったであろうか。この新生児期・乳幼児期の子どもが、大人（斎藤）に向かって「おかしい確信」をもっていると、「我を見ろ、乳を与えよ」と、「天上天下唯我独尊」と、「自分に価値がある、力がある」と語り行為をするわけではない。かといって誰も、この話は根拠のないまったくの「思いつき」とも考えない。それは「大人」が眼前の「子ども」に接しようするとき、大人（斎藤）が「自分の《大人であること - 子どもであること》関係」の知識と実践から汲み出した、「想像をとまなう解釈」であろう。子どもの生命と経験を大切にする（世話する）という大人の子どもの関わりが、こうした解釈や推測をよしとする。すなわち望ましい「大人 子ども」関係とは、大人が子どもの自立のために「奉仕」する（手を差し伸べる）関係とみられているからだろう。そして「自立」とは、子どもが子ども自身にもとづいてあるという確信（自分の存立の

根拠を自分のうちに持つという確信) を行為的存在においてつかむことであるのだから、それは子ども自身においては、「自尊心」であると想像するしかないのではないか。「自尊心」は大人を支え、それによって「大人 - 子ども」関係そのものも支えられていると、大人が思うものである。

私は大人が小さな子どもとかかわるとき、この想像力にもとづくかわりに強く依存していることを強調したいのである。そしてこの想像力によるかわりは「大人自身における《大人 - 子ども》関係」を多く源としている。そう想像されてこそ、「子ども」は、それがたとえ新生児であつても、しっかりと「大人」に対峙するだけの力を有する生命として存在することになる。

子どもの生命と経験を大切にするという関係は、子どもをこのような存在として大人に対峙・屹立させることを大人が自分自身に求めることなのであろう。眼前の新生児の「非力さ」に反比例するかのように、大人はこの新生児に自らの多大な想像力を投入することによって、新生児を大人自身に自立化させ、こうして生命の力を共通の形式へつつみ、生命のリズムを再形成し、伝達する。

さらに霊長類を研究している女性の話をもう一つ紹介しよう。

「ヒトらしい心の発達を方向づける要因として、もうひとつの見逃せない点についても触れておきたい。それは、他者が赤ちゃんを『一人前の心を持つ存在』として扱う性質だ。

ヒトはとてもおせっかいである。赤ちゃんの表情やしぐさのひとつひとつを、勝手に解釈してしまう。おなかがすいたね、おしめが気持ちわるかったね、怒ったらダメよ、など、誤解を恐れることなく赤ちゃんの心を読みとり、それを信じてかわっていく。身体的には一人前には扱わないのに、心だけは十分成熟しているかのように扱うのだ。このおせっかいな性質こそが、赤ちゃんの心にヒトらしさを装飾していく有力な手段となっているのではないかとわたし考えている。というのも、おもしろいことに、こうしたおせっかいな解釈は、結果的には大人の側の誤解のままで終わらないことが多いからだ。

赤ちゃんは、こういう反応をしたときにはこう対応されるという経験を、選択の余地なくどんどん日常的に積み重ねられていく。赤ちゃんはコミュニケーションにおいて生じている典型規則を見いだそうとするので、大人が期待するとおりのふるまいを、いつしかし返すようになる。そしてついには、大人の解釈どおりの心が作り上げられていくことになる。」⁽²⁾

これは生後2ヶ月すぎの「赤ちゃん」について語られたものである。大人の子どもにたいするこの「おせっかい」なかわりは、大人が「子ども」を「一人前の心をもつ存在」として、大人自身のなかから、大人自身に対して自立化させることである。だから「大人の解釈どおりの心が作り上げられていくこと」は、「赤ちゃんの本来持っている自発的な能力を無視して、『赤ちゃんは訓練次第でどうにでもなる』という(大人の)思い上り」⁽³⁾といったことを意味しているのではない。

子どもが自らの意思を「言語」によって表す以前に、子どもは自らの心身の豊かな基盤を築く

ことが解明されてきている。生後 2 ヶ月の子どもを、大人は自分自身のなかから、自らの想像力をもって、自らに屹立させるのである。そすることによって「子ども」は、はじめはいわゆる「遺伝的諸力」を主に駆使して、さらに 2 ヶ月をすぎると、交流経験を自ら「構成・構想」して、そうして構想された「現実」に自らの心身を対峙しはじめる。こうした交流欲求の実現が子ども自身の「成長・発達」であろう。

斎藤の「天上天下唯我独尊」にしる、明和の「おなかがすいたね、おしめが気持ちよかったね、怒ったらダメよ、など、誤解を恐れることなく赤ちゃんの心を読みとり、それを信じてかわっていく」ことにしる、それらはまるで一方的な交流欲求の現実化のありかた、「おせっかい」であるかのようだが、しかしそれは「大人」が「新生児・乳児」に接しようとするとき、自分の行為を子どもたちに接合するために、子どもたちの生命活動に照準をあわせ同質化するために必要な、自分自身のうちから汲みだされた、ある意味で合目的な「おせっかい」（余剰）なのである。私が「おせっかい」を「余剰」というのは、あくまでも大人としての大人相互の基準から見てのことである。しかし子どもにとっては、余剰は大きな役割をしている。

こうした「想像による解釈」や「おせっかい」（余剰）は、子どもにとっては、いずれは自分が自らの生の現実的基盤を構想する際の有力な質料や形式となり、心の内容となるものではないだろうか。心身の交流は大人自身の日常生活からすれば一種の演技・遊戯のようなスタイルに思えてしまうのだが、子どもは大人とのこうした交流を実現することによって、交流的経験を多様多層な現実性として、自らの生命・生活活動へと一定の仕方で構成・構想してゆくのではないだろうか。

そしてその際大人は「大人自身における《大人 - 子ども》関係」から、想像力をともなう解釈によって子どもと交流しようとする。そうすると「子どもであるということ」は、「大人自身における《大人 - 子ども》関係」（想像的解釈による世話）と「子ども自身における《子ども 大人》関係」（例えば微笑やぐずりなど）との交流が実現されることを、子ども自身が欲しているということだろう。簡単にいえば交流欲求の内実をなす二つの「関係」が子ども自身の欲求実現として、「子ども」において関係しあっていることなのである。「成長・発達」はこうした交流欲求が子ども自身において、多様に現実化されてゆくことである。

2. 先の引用の後半で、斎藤は現在の親や大人が「子どもの自尊心の剥奪」を行うことを指摘していた。このことによって親や大人から根本的な存在確信を奪い取られた子どもは、「親を喜ばせるために」様々な「ゲーム」、駆け引きに心が奪われ、根本的な存在確信を持ち得ないまま生きて行かざるをえなくなる。

「成長・発達」は「交流欲求」の現実化であると思われるのだが、その「交流」において「自立した存在として大人に屹立している」ことが、あるいは「一人前の心をもつ存在」が、否定されているのであれば、子どもは「成長や発達」において困難な課題を、大人にも容易に解決しない課題を同時に負うことになる。大人はこうしたことを望んではない。しかし、そうしてしまう。私たちはある時期から子どもとの交流において、子どもは自らに基づく存在であるとする

こうした想像力を弱め、他の諸基準（かわいさ・賢さゲーム）に替え始める。子どもにとって、新しい「大人 - 子ども」関係が、ある種の「現実原則」の強い色彩を伴って現れる。この原則にひたすら従うことの良し悪しを熟慮する暇もなく、こうせざるを得ない圧力を私たち大人は身を感じている。つまり現実生活の過酷さから子どもを守るために、大人は自分とともに子どもをも、別の過酷な競争ゲームに挿入する。自らがつくり生きる現実生活の過酷さは、変革されるべきものであろうし、大人を惹き付けるかの富の内容にとってふさわしいものかどうか、吟味されるべきものであろう。またそうすべきだと考えてもいるだろう。しかしゲームは現実すでに力を持っている。ゲームは立派に成立している。

親である大人は子どもにおいて、子ども自身ではなく自分自身を見てしまうのである。こうして初めにあった「交流」は変質してゆく。

これに対して、斉藤の主張は過酷な現実生活にあってさえ、親や大人は、交流によって存在確信を与えられるのだ、ということにある。この存在確信は競争ゲーム成績と同次元のものではない。両者をすり替えてはいけない。すり替えをしてしまう大人自身の弱さを、子どもに認めさせ、また認めてもらったりしはいけない。そうした「親からの承認関係」を強制してはいけない。それは子どもから交流の楽しみを、また成長・発達の喜びと力を奪う。それは子どもから自尊心を奪い、自分をそして他人をいじめることによって生き延びるありがたしか、子どもにもたらさない。斉藤はこのような言いたいのではないか。

「交流欲求」こそが大人と子どもを内在的に結び付けている。そして大人と子どもの関係が「交流」であるのは、大人が子どもを、大人自身に屹立しているかように想像し解釈するからである。そしてこの交流欲求の実現は子どもであることの富の実現であるはずだ。

（註）

（1） 斎藤 学『いじめをなくす親子関係』（旬報社、メッセージ 21、1997 年；59～61 頁）

（2） 明和政子：（前掲書；138～139 頁）

（3） これは「通俗化された行動主義」、「曲解された行動主義＝管理主義」として指摘されたことである。
（下條信輔；前掲書；29 頁）

子どもたちは、自らつくり出す新しい実在性のもとでしか、自分たち自身の現実性を発揮しえない。旧世代の政治社会の基盤を変え、「カエリマセン」⁽¹⁾と別れを告げ、旧世代の断片を吟味し、感情と知識を涸らすことなく新しい人間的社会的関係を作らざるをえない。そしてそれはヒトの子どもであることの特質・富を発揮することになる。

ところでこの「富」は、人が決定的に分離されているときに、なおかつ分離されているものを結びつける。「富」は家族や社会の根底で働いているはずのものである。しかもそれは現実生活では、独自の働きを人に与える。つまり「富」は倫理性として、つまり「人」のあり方への独特

の評価、および人特有のあり方の現実化として表現されるのではないだろうか。

(註)

(1) 梅村浄『こどもの心に耳をすます』(岩波書店; 2000 年; 172 頁)

A

1. 私は経済学者アマルティア・センの著書に接したとき、彼が「福祉」を「人間の機能」と「人の潜在能力」との関係において捉えようとしていることを知った。私の全く不十分な理解にあってさえ、私は彼がこの言葉を用いることによって向かおうとする方向、あるいは内容に惹かれた。センの言葉を引いてみよう。

「私としては、富裕や効用を用いて福祉や優位を評価するアプローチは、特定の限定つき論脈においてはもちろん擁護できるにせよ、基本的な欠陥をもつということを本書が明らかにしていることを希望したい。」⁽¹⁾さらに「本書のもっとも積極的な側面として、私は福祉への新しいアプローチの展開に努めた。人がその達成に成功する様々な『機能』(すなわちひとがなしうること、あるいはなりうるもの)と、ひとがこれらの機能を達成する『潜在能力』に関心を集中するこのアプローチの起源は、アダム・スミスとカール・マルクス、さらに遡ればアリストテレスにまで遡れるものである。このアプローチは、福祉を、ひとが享受する財貨(すなわち富裕)とも、快樂ないし欲望充足(効用)とも区別された意味において、ひとの存在のよさの指標と考えようと試みる。基本的レベルにおいて、ひとが実際に達成しうる価値ある活動や生活状況に即してひとの生き方の質を判断することは、不可能だからである。ひとの機能は多岐にわたるから、さまざまな機能を相対的に評価するという問題が生じることは当然である。しかし、福祉の計測にあたっては、このような評価作業を避けて通るわけには行かない。福祉の計測は結局のところひとの存在と生活の質の評価である他はないからである。」(同書: 2~3 頁)

これは現代の「福祉」をどのような側面から理解したらよいのかということを考えるとき、興味深い示唆を与えてくれる。センは「経済学」の範囲からではあるが、「福祉」が目指す基本的課題を、「財」の富裕や「効用」(欲望充足)の実現のうちにはみないで、諸個人が発揮し、また発揮するであろう諸能力が人間存在の「機能」とよく統合することに「福祉」をみている。「機能」は人が現実生活の中で実際に行なうことの「評価」であり(「ひとがなしうること、あるいはなりうるもの」、もしくは「ひとが実現することができる存在や行為」と表現されている)、「潜在能力」は各人がよき生活を思い描くことを可能にする条件もしくは諸能力、つまりよき生という目的形成の源泉となるべきものの「評価」(「ひとびとがその人生において達成したいもの」に関してひと自らが下す(内省的・批判的な)評価」と述べられている)を意味すると思われる。

ともすれば幸福に関する現代の考えが、功利主義的欲望充足に、生と効用や財の便益との同一視に偏りがちであるのに対して、センは生の目的への批判的反省から「福祉」をとらえ返そうとしている。そこに根本的な「倫理性」がみられるのは当然であろう。

2. センは「福祉」を「人の存在のよさの指標」とみている。それを彼はアリストテレスから学んだという。

アリストテレスは人間の善さと幸福とを人間の倫理的な卓越性と考えた。そしてこの卓越性は、「人間としての人間特有の機能（エルゴン）」⁽²⁾と考えられた。それゆえこの機能は「倫理性」において働く。

「最高善は幸福にほかならない...真に要望されるのは、さらに、幸福とは何であるか、ということが、より判然と語られることであろう。」（同書：32 頁）と述べられる。そして「このこと（幸福とは何であるか）は、おそらく、人間の機能のなんたるかが把握されるとき果たされるであろう。」という。そして「人間の機能」とは単に「笛吹きや彫刻家」、「大工や織匠」である限りでの機能でもなく、「眼や手や足」の身体機能でもなく、まさに「人間に特有の機能」だという。こうしてこの機能は「魂（プシュケー）の『ことわりを有する部分』の働きといった、そうした生」であり、「活動（エネルゲイア）としての生（ゾーエー）」（同書：33 頁）であり、「卓越性に即しての魂の活動」とされる。アリストテレスにとって、こうした「活動的生」をなすことが「善」であり、「幸福」であるはずのものなのである。

ではアリストテレスの言う「人間の善」、つまり「人間のもっともよき最も究極的な卓越性に即しての魂の活動」をどのように考えたらよいのだろうか。たとえば「注釈」（同上書：255 頁）は「卓越という『状態』に基づいてはたらくこと、すなわち『状態』という可能態を現実態にまで導くこと、それを現実にはたらかせることを意味する。」と指摘する。彼にとって卓越性は、生活の中で現実には発揮されてこそ、倫理性なのである。

近現代の人間にとっては「倫理性」あるいは「道徳性」は、何よりも実践の主体の内的「能力」として吟味の対象とされる。近代社会が人の行為に、したがって思索にも、決定的な分裂をもたらすことは、すでにアダム・スミスがみている。⁽³⁾しかし彼はまた、社会経済制度とは区別されて、全く独自に人の倫理性は発揮されるであろうことを期待している。そしてこの傾向は西欧でも長く続く。社会経済制度それ自体と倫理的卓越性とが鋭く対立させられるのは、19 世紀の社会主義的な改革者においてであるとされている。

西欧の神が人間の倫理的意思に強く影響を及ぼしているということは措くとして、後の人間の反省的思考を一手に引き受けてしまうような、およそ尋常とは思えないあの途方もなく緊張をしいる「第一原理」を、デカルトが表明して以降、しかもこの原理の意識は神との、自然との、他人との、そして自己の生命との関連までも、鋭く断ち切った意識の自己関係性においてのみ自覚されるのであるから、「個人」は怖れと不安のなかで、真実と虚偽を区別する基準を自らのうちにもつことになる。私は何よりも真理と誤謬とを区別できなくてはならない。私は誤謬を真理として表明する不誠実な行為をとることもない。そうだからこそ、同時に諸個人はこうした良識

の基準を自分に持つことによって、逆にそれを十分に発揮し得ない不誠実な自分自身に直面しなくてはならない。そして人間の倫理的・道徳的諸能力や根拠について、近代の深刻な様々な反省が生まれることになる。

しかしアリストテレスにはそうした内的な「能力」それ自体の吟味という発想がみられない。それは実践的人間に当然のごとく内属している、と見なされているからだろう。ポリスの社会の人間にみられる当たり前の「事実」であつたのだろう。アリストテレスにあっては結局のところ、倫理性への反省あるいは「よき生」への反省が、「観照的幸福」へと極まってゆき、理解の仕方によっては実践的倫理的主体から遊離しかなない、とも批判される。しかし彼の反省的思考は生の「よさ」と生の「幸福」という地盤からは遊離してはいない。

3. ところでセンにおける「福祉」やアリストテレスの「人間の特有の機能」が倫理的反省を介してとらえ返されるのは何ゆえだろうか。それは、人間存在の「善さ」とされる事柄が、自覚されるのに先立って、実践的生の「関係性」の経験として人間存在の根底に埋め込まれていると、彼らが考えているからではないだろうか。たとえば次のような主張はこのことと深く関係しているのではないだろうか。

原始社会の「祭祀にさいして行なわれた神に奉獻する見せ物行事」についての考察において、「祭祀を共にしている人々は、この行為が福祉を生み、日常普通に生活している世界より、一段と高い事物の秩序を作るのだ、と確信しているであろう。だがそれでいてなおも、この奉獻の儀礼、つまり表現による現実化というものは、いかなる観点からみても遊戯の形式的特徴を帯びたものになっている。実際、それは柵で圍繞された遊戯の場の中で祝祭として催される。つまり、歓楽と自由の雰囲気の中で執り行われ 遊戯されている。独自の、暫くのあいだある意義を保ち続けるひとつの世界が、柵の囲いの中に成立する。しかし、この遊戯が終わると同時に、その働きまで消えてしまうのではない。むしろ、それはむしろにある日常世界の上に、そのまばゆい光を投げかけ、祝祭を祝っている集団に対して、神聖な遊戯の季節が再び巡ってくるまでの安全、秩序、繁栄を授けてくれるのだ。」⁽⁴⁾

また「祭祀の機能は単にあることを模倣するというのではなく、幸という分け前を与えること、それを頒ちあうことなのだ。そのことを祭祀として演じるということは、＜その行為（儀礼行為）を助けて現実のものたらしめる＞ということである。」（同書：34 頁）

さらに「原始社会の祭祀は、共同体の福祉のためになくてはならぬものである。それは宇宙的洞察に満ち、社会発展を孕んだ神聖な遊戯である。」（同書：52 頁）

ここでは原始社会において、「福祉」への欲求が「祭祀」という特別な行為形態として現れることが述べられている。原始・古代の人間にとっても「福祉」 ホイジンガは「福祉」のイメージを歓楽と自由の雰囲気の中で見出される「安全、秩序、繁栄」そして「幸の頒ち合い」としてとらえている。は、本来的には日常生活を背後で支えているものであるにもかかわらず、その

表面にいつも現れているのではなく、祭祀をつかさどる人間の「魂の活動」への反省と人びとの祭祀への参加を介して、捉え返されるしかないのであろう。

そうすると「福祉」という事柄は、原始社会の日常生活の中に埋め込まれていて、生活のなかで享受されているにもかかわらず、それ自体としては知覚されず、人間存在の自然的社会的均衡や安全が危機に瀕す場合、これを人間が「危機」として自覚する人間自身の源なのだろうし、生ある人間に危機への対処を促す働きであり、生ある人間の内的欲求だったのだろう。それは決して完全には毀損しえない「関係性」である。

日本の古代生活にも広くみられた「『幸』を頒ち合う」という「幸」の関係性をよしとすること⁽⁵⁾は日常生活の表面に現れていたのであるが、それは崩れやすくもある。しかし根本的な「関係性」は、日常の表面から消失しても、様々な行為の中に分散し断片化されておりながらも、「よき生」として保持される。

「新しい秩序」への要求はこの関係性への反省と新しい関係性の創設であろう。それはあるときは「祭祀」を介して周知され自覚され、あるときは魂の叫びとして、あるときは社会的変革として発現するものではないだろうか。

そしてこうしたことはアリストテレスのいう卓越性の可能態と現実態との連関のなかに見受けられないのだろうか。彼は倫理性にそなわるそうしたダイナミズムをまったく忘れたのだろうか。アリストテレスの時代は、「柵」という場のなかでのみなされる「祭祀」という形態で、人間が「共同の福祉」を確認しあう時代や社会ではもはやなかったのだろう。アリストテレスにおいて原始的な「福祉」への欲求が「祭祀」の儀礼・神事への依存としてでなく、人間存在そのものの倫理性・善さの問題あるいは政治・法の問題として、哲学的反省において理解されるのは、彼の知的経験の反省を可能とする枠組みがポリス社会の實在的人間関係としてすでに準備されていたからであろう。

そうだとすれば、「福祉」という課題はポリス社会とその構成員の「生」の中に見出されなくてはならないだろう。それが彼の哲学的思考の現実主義を可能にしている。しかし「福祉」という課題が人間自身においてもつダイナミズム、力動性は、どの社会においてであれ、いかなる思索においてであれ、表出するのではないだろうか。アリストテレスがこれにどのように応えようとし成功したのか、私はまだ理解していない。

近代以降「福祉」は、現実の政治社会的課題となり、当然ながら社会的財貨や欲求充足の問題と深くかわりをもつであろう。しかし福祉は財貨の獲得や財富への欲望充足とはことなる次元で働く人間的諸力（アリストテレスにおいては「人に特有の機能」）であるのだから、いわば「現実社会」そのものに、ある場合には「権利として」埋め込まれることになる。

センは、こうした近代の「福祉」を認めつつも、「福祉」というものがもともと抱えていた根本的独自性を主張している。だからこそ彼は「福祉」を人間の現実的「機能」と「潜在能力」（主体にかかわる諸条件）形成との統合という点に、つまり「よき生」という視点でみられる人間的活動の「現実性と可能性との統合」という点にみている。

「よき生」とは何かということに答えることは容易ではない。しかしそれは「福祉」であり、人間存在の根本的独自性であり、これを実現することを欲する毀損されえない諸個人自身の力なのと言えるのではないか。つまり「福祉」というありかたで活動する倫理的諸力、倫理性である。

4. 子どもたちが交流することを欲すること、そして大人たちが想像力と解釈を投入して子どもたちを大人たち自身に対峙させること、そしてこうした交流を幾年にも亘って行うことによって、子どもたちが自らの生命と経験を形成すること、こうしたことが子どもたち自身において自分であることの根本的な基盤をなすことは当然である。こうした交流はそれ自体「よきこと」である。「健康がよきこと」であると同じように。

(註)

- (1) アマルティア・セン『福祉の経済学』(鈴村興太郎訳; 岩波書店; 2000 年; 2 頁)
- (2) アリストテレス『ニコマコス倫理学 (上)』(高田三郎訳; 岩波文庫; 1989 年; 32 頁)
- (3) アダム・スミス『道徳感情論 (上・下)』(水田洋訳; 岩波書店; 2003 年)

彼は経済社会が人の道徳性からは独立に厳然と成り立つとみなすが、他方で道徳性を社会に必須のものとしてみている。彼は「社会」を「繁栄と幸福な社会」、「慈恵はないが、損得勘定の交換で世話を購入する社会」、「正義なき社会」の三つに分類し、最後の社会の在り方のみが解体すると述べる ((上); 222 頁 ~ 225 頁)。近代社会において、「慈恵のないまま世話を購入すること」と「正義」が、どのように結び付くのか、興味深い。

- (4) J. ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』(中央公論社; 1971 年; 33 頁 ~ 34 頁; 以下、断りが無い限り下線は筆者による)
- (5) 谷川健一『古代海人の世界』(小学館; 1995 年; 274 頁)。また次の本をあげておきたい。
山極寿一『家族の起源 父性の誕生』(東京大学出版; 1994 年)

加藤論文が述べるように、ヒトであることとサルであることとの絶対的な断絶はない。ではヒトはサルから何を発展させたのか。この山極の著書は、大型類人猿の克明な調査にもとづいた、初期人類の家族の形成の諸条件を探求したものである。次の指摘は興味深い。「チンパンジーでもボノボでも、分配はそれを受ける個体に義務やお返しを要求しない。むしろ、分配する側に食物を独占する後ろめたさが潜み、それが分配や菜食場の譲渡を引き起こす動機になっている。贈与が与えられる者に負債をもたらすのは、おそらく人類が物質文明の恩恵を受け、所有意識をもつようになってからのことだろう。初期人類の時代において分配の報酬は、相手の笑顔と喜びの表現、そして相手との親密な絆の獲得だったはずである。人類の幼児が、まだ立ちあがって間もないころからしきりに笑いながら相手に物を差し出すのをみると、この行動が人類として古い時代に獲得されたものであることがわかる。人類が動物に餌を与えて近づこうと試みるのも、贈り物を携えて訪問するのも、親しい仲間に土産を持ち帰るのも、すべてこの人類に特有な分配行動に由来している。初期人類は、分配を乞う類人猿から『与える人』へと進化したのである。」(180 頁)

ヒトが 700 ~ 600 万年かけた今日までの歩みは、さほどの距離ではない。山極は近著で次のようにまとめている。「人間の社会性を支えている根源的な特徴とは、育児の共同、食の公開と共食、インセストの禁止、対面コミュニケーション、第三者の仲裁、言語を用いた会話、音楽を用いた感情の共有、などである。霊長類から受け継ぎ、それを独自の形に発展させたこれらの能力を用いて、分かち合う社会を作った。それは決して権力者を生み出さない共同体だったはずだ。われわれはもう一度この共同体から出発し、上からではなく、下から組み上げる社会を作っていかなければならない。」(『暴力はどこからきたか 人間性の起源を探る』(NHK ブックス; 2007 年; 227 頁) 私は山極の凝縮された主張に、私の主張と似たものを感じている。

B

「ヒトの赤ちゃんは仰向けでいる」。これは当たり前すぎて、私には「仰向けでいる」ことの意味など、思いもつかないことであった。また「仰向けでいる」から、人の「親子にはもともと『距離』がある」⁽¹⁾といわれる。この「距離」というとらえ方も意外であった。こうしたことを青年たちに話したところ、ある一人は驚いた様子で、「私が親になったら、子どもをしっかり抱きしめて寂しがらないようにしたい」と言っていた。

ところでこの「仰向け姿勢」と「距離」はヒトの成長において、どのような交流の特質を作りだしているのだろうか。竹下と小西は霊長類のなかで、ニホンザル、チンパンジー、ヒトの「親子」の「しがみつ・抱き」を比較して、おおよそ次のように言う。

ニホンザルでは「モロー反射や把握反射」を使って、赤ちゃんが母親にしがみつ・チンパンジーでは母親が両手あるいは片手で支えるか、赤ちゃんが母親にしがみつ・その中間ぐらいの行動をとる。ヒトでは赤ちゃんは決してしがみつかず、「仰向け」でいる。親は赤ちゃんの様子を見ながら抱く。これら三者の決定的な違いは、「抱くという行為を意識的にやっている」のはどれかということにある。ニホンザルやチンパンジーは「親が抱くというよりも、子どもに抱きつかれている状態」であり、それは「意図的に抱く」という行為が未発達だからである。それに対してヒトは「最も意識的に抱く」のであり、「親が抱かなければ赤ちゃんは放置されたまま」である。ニホンザルやチンパンジーに強いて「仰向け姿勢」をとらせると、「親が離れている状態ではかなり不安定」であり、ニホンザルでは赤ちゃんは「前肢、後肢をばたつかせたり」、チンパンジーでは「母親がそばにいないと安定しない」。

こうした違いはなぜ生じているのだろうか。竹下はその理由の一つに「姿勢の発達」を指摘している。ヒトの赤ちゃんが生存するために決して自ら親にしがみつけないということは、「手」が「しがみつ・こと」や「自分を支えること」から自由になったこと、さらに「仰向け姿勢」が安定するための諸条件を形成し、それらを親子が共有していることである。ヒトは親子ともに「視覚」を活用して、「微笑みや模倣運動」を繰り返しながら「表情表現」の交流をおこなう。「聴覚」を活用して「非言語的な声だしや応答」などの発声活動をおこない、さらに身体・体性感覚を活用して、「自由な手」に親の指、物や道具（玩具）触れさせ、交流しあう。交流は何よりも子どもの「不安」を取り除くものでなければならない。こうした安定化のための諸条件を形成し、それらを共有することによって生存を確保することは、当然ながらヒトの親子の関係において「意識的（あるいは意図的）・心理的要素」が強く働くことになる。それゆえにこそヒトにおいてさまざまな「育児文化」が可能になる。

ヒトの赤ちゃんが「仰向け姿勢」で比較的安定しており、「意識的に抱く」ということが発達したことから、小西は「抱く」行為と「離す」行為の両方に重要な意味ができたことを述べる。親が抱けば「距離が縮まり」、離せば「距離が広がる」。前者は保護、安心を、後者は自立、冒険を意味する。ヒトは誕生した時からこの両者を繰り返し、結局「人間の親と子はもともと離れた状態」で存在し、いずれは完全に離れていくものだから、「抱き癖」など気にせずともよい、と小

西は言う。そしてある意味でヒトは終生、この両者を繰り返すであろう。

ヒトの大人や親と子どもとの間にあるこの最初の「距離」は一生保たれ、なんと豊かな諸交流・関係を内包し、また形成できるものであろうか。私はその豊かな可能性に惹かれる。⁽²⁾

「抱く」と「離す」は「距離」において成り立つ両極の行為であるが、両極は決して完全に分離自存することなく相互に浸透し転換しあい、それぞれは様々な意味を獲得しながら、より広い人間的諸関係としても繰り返されられる。それこそ文化ということの開かれた基盤である。

しかしこの「距離」は「意識的（意図的）で心理的な要因」を強く持つものであるからこそ、またそこには大人の社会的利害損得観から生まれる様々な「意図」が挿入されやすい。小西は行きすぎる「早期教育」の風潮を危惧して、そこにある「臨界期という考えの性急さ」を指摘している。

「早期教育」では、さしたる根拠もないのに、よく「これこれの知能・教育」には「これこれの時期（臨界期）を逃してはなりません」と謳われる。

しかし「生物にとっての臨界期」とはなにであろうか。それは「生物が環境に適応するために脳が柔軟な状態で生まれ、それぞれの環境に合わせて生きていけるように、脳の機能を柔軟に作り替え、それを定着させることのできる時期」⁽³⁾のことである。ヒトにとってはこの「環境に合わせて生きていける」ことが重要であるのに、この風潮は、「環境にあわす」を「算数や英語の知能を強化する」と読み替え、この時間を区切って「教育効果の高い時期（臨界期）」として大人を親を駆り立てる。子どもは自らの生活が早くから「算数や英語の知能を強化する」ために限定されることを意味を知るよしもないし、あえて言えば大人自身も不確かな無数の諸推理の組み合わせの果てに「自分と子どもの幸せ」を描いている。しかし現代日本社会では少なからず、親はこの不確かな諸推理に悩む。それは全く不本意な社会的な力である。そして諸推理は「距離」の内実を複雑に支配しはじめる。しかも多くの親を突き動かしているのは「能力」論である。子どもを、人を狭隘な「能力」論でみていくことは、人の諸能力を削ってしまうことでもある。そうすることは「子どもの自尊心剥奪」と紙一重であろう。私たちは「子どもの自尊心」を思い浮かべることさえ、少ないのかもしれない。しかし「子どもの自尊心」を尊重することがまた大変難しい問題であることを、私たちは感知してもいる。

さて私はヒト・人の誕生とともにある大人と子どもとの「距離」（離れてあること）がもつその豊かな役割についてみてきた。ヒトの「交流欲求・交流的特質」はこの「距離」を根本的条件としている。そして「距離」は、何よりも大人が自分自身に対して「赤ちゃん・子ども」を想像力によって対峙させることによって、「距離」である。私たちはこの「想像力の内実」を、「早期教育」という一本の細い線に収斂させる仕方だけではなく、「子ども」が大人に投げ返してくる多くの姿が子ども自身においてどのような諸欲求の発揮なのかを探っていく仕方でも、豊富にしていけないものだろうか。

(註)

- (1) 竹下秀子『赤ちゃんの手とまなざし』(岩波科学ライブラリー 78, 2001 年). 小西行郎『赤ちゃんと脳科学』(集英社新書 23; 2003 年). 竹下の著書はヒトの基礎的条件を形作っている事柄を考えさせる, 優れたものだと思う. 引用した事柄以外にも, 「身体活動と言語との関係」についてなど, 多くの刺激的な指摘がある. 明和の著書は竹下の内容を引き継ぎ, ヒトの「赤ちゃん」についてより豊かな内容を詳しく報告している.

- (2) 明和; 前掲書. 彼女はこの「距離」がもたらす豊かな諸関係を実に丹念に報告し, 深く考察している. 既にみたように, 彼女は生後一年半までに形成される「ヒト独自の心のはたらき」として, 「(広義の) コミュニケーションとしての模倣」, 「(ヒト - 物 - ヒトの) 三項関係にもとづくコミュニケーション」, 「他者の心の状態の理解」の三つをあげている. 赤ちゃんはかの「距離」において, 大人の表情や言葉を「模倣」し, 諸物(玩具)との関係をヒトとヒトの関係の世界の中に埋め込み, そうして「他者の意図に自分の意図を重ね合わせ(模倣し)」て「他者を理解する」にいたることが指摘されている. この営み全体は「身体 - 心(精神)」そのものの形成であると共に, その活動である. この活動は決して「身体 - 精神」の何れか一方だけでは理解しえない. したがって「距離」はヒトの「身体 - 精神」として成り立っている. また「模倣」や「文脈を理解すること」などは, 私たちヒトの「文化」の形成や理解において重要な働きをするのだが, 彼女の著作はこうした「模倣」や「文脈」について大切な指摘をふくんでいる.

ところで竹下の前掲書での「動作的知性から言語的知性へ」という考え, 明和の「ことばにおける文脈」の重要さ, さらに正高信男の『ヒトはいかにヒトになったか』(岩波書店; 2006 年)における「ことばの音, 意味, 理解」の考察は, それらが総合されるならば, 「ことば」の発生論的な説明に豊かなヒントを与えるように思われる. 大雑把にいえば, 竹下には「構文論的」傾向, 明和には「語用論的」傾向, 正高には「意味論的」傾向がみてとれる.

- (3) 小西行郎『早期教育と脳』(光文社新書, 2004 年) 小西は両著作において, 曲解された「臨界期」に基づく「早期教育」論を批判している.

そこでは最近, テレビなどで報じられるようになった様々な「実験」についても報告されている. 驚くのは, 「赤ちゃん」がこれから住まうであろう「社会」を一般的に超えて生きておりながら, なおかつ特殊な「社会」に備えているということである. 自らの普遍的な諸力を環境との相互関係によって特殊に限定していく. しかもその普遍的な諸力自身が独特な「選好」という仕方で限定されている.

たとえば誕生直後の赤ちゃん(スウェーデン, アメリカ, 日本)が「音韻の『L』と『R』とを聞き分ける」ことができるのに, 生後 6 か月では日本の赤ちゃんだけその区別ができなくなる. また「ヒトとサル顔の識別」実験では, 生後 6 か月の赤ちゃんはヒトの顔だけでなく, サルの顔もすべて識別できている. 9 か月では, ヒトの顔だけ識別でき, サルの顔は識別できないこと.

これら実験で示される赤ちゃんの諸能力は, 全体としての「環境」に合わせて生きる能力であって, 決して英語や算数の能力開発といった極めて特殊に限定された「能力」を意味していない. ヒトの総体的能力を早期に「特殊に限定する」ことが, 何を人にもたらすか, よく考慮されなくてはならない.

また山口真美『赤ちゃんは顔をよむ』(紀伊国屋書店; 2003 年)は, 赤ちゃんの「視覚」経験, 特に人の「顔」, 「表情」をいかに「読む」のかを詳しく実験し報告している. 彼女はこうした実験に取り組んだ動機について, ある「放置児童の研究」の結果から生じた, いわゆる「発達における臨界期」への疑問からであった, と述べている.

「子どもたちは最低限の食事しか与えられず, 檻の中の動物のように育てられていた. このような極限の環境で過ごした子どもの発達上の未熟さは, 予想を超えるものがあつた. 特に身体レベルの未成熟さはすさまじく, 学齢期に入る年齢ににもかかわらず, ようやく歩行できたばかりの一歳程度の乳幼児のようにしか見えなかった. ところがこれほどにも遅れた発達が, 適切な『養育環境』を設定することによって, 回復したのである. 発達というものの不思議さと, ヒトという生物がもつ潜在的能力のすさまじさを目にした時の衝撃は, 忘れられない。」(151 頁)

C

1. 子どもであることの特質はヒトの富であって、これは多様な交流欲求の活動によって実現される。子どもの「成長・発達」は富の現実化である。それは力動的な過程を歩むであろうし、この過程は心身の多くの異質な諸契機の統合の活動と言い表すしかない。だが「子どもであること」は「独自の特質」をもっており、「大人であること」に結局は収斂するとは言えない。

子どもは大人に成る。ある青年が「私は子どもと大人とは、なんとなくまったく別のものだと思っていた」と言っていた。自分が子どもから大人になることの連続性と非連続性は、子どもであれ大人であれ、本人の中でもうまく重ね合わせられないのではないだろうか。

たとえば「子どもとはどのようなヒト・人なのか?」と問うてみる。そしてさらに問うてみる。「子どもの感情や知のあり方とは、身体や心のあり方とは、自然や他の人や社会との交流のありかたとは、どのようなものなのか、それらは何にもとづいて、どのようにして作られ、どのようにして発揮されるのか。そのためにはどのような条件が望ましいのか。そして大人とはどのような人なのか。」

抽象的でありすぎる問いではあるが、こう問うことには意味があると思える。なぜなら子どもであることの特質の内実が、ほぼこの 40 年間のうちに世界で詳しく研究されているからである。特に胎児期・乳児期については、大人が子どもに抱いてきた「常識」は今では成り立ちえなくなってきた。こうしたことは今までの思考に反省をもたらす。

多くの大人は自分の外に子どもがいる、と思う。年齢 60 の男女にとって、年齢 1 の未熟な子どもは、目の前にのみいるのであって、自分のなかにはいないはずもないと思う。しかしこうした外在的な理解は正しくはない。人間や社会や自然に関する真実な知識は、そのすべてが年齢 60 の男女、あるいは大人である限りでの大人のみから由来するのではない。

そうすると「真実ということについて、大人が理解することは、子どもが理解することとどのような位置にあるのか」、或いは「子どもが理解し感じていることは、大人が理解することとどのような内在的な関係にあるのか」と問うことには意味がある。そうだとすればこうした問いは、大人を真剣に「子どもであること」への探求に向けるであろう。

たとえば『子どもの権利条約』を理解しようとするれば、「子どもであること」は何を意味するかを知ろうとする。そして「人権」の出発点にある「子どもの権利」は、何を私たちに求めるものであるかを考える。「乳幼児は子どもの権利の保持者である。」⁽¹⁾しかし乳児は自ら直接にこの「権利」を「行使」することはない。そうするとこの「権利」は何を大人に求めるであろうか。

「未成熟の人間を成熟した大人へと社会化する期間として乳幼児をもっぱらみなす伝統的信念からの離脱が求められる。本条約は、非常に幼い子どもを含めて、子どもが自らの権利を持つ人間として尊重されることを求める。乳幼児は、家族、コミュニティ、および社会において、それ自身の関心、利益および意見を持つ能動的な構成員として認められるべきである。乳幼児は、自らの権利を行使するため、身体的いたわり、精神的ケア、および、繊細な

指導、ならびに、遊び、探検および学習のための時間と空間を、特に、必要としている。」さらに「本委員会は、乳幼児は、その生存、福祉、および発達が親密な関係に依存しかつ、その上に築かれる社会的主体 (social actors) として最もよく理解されることを、ますます多くの理論および研究が確認していることに留意する。」(同書：72 頁)

乳児が「権利の保持者」であることを認めることは、「乳児の生活」そのものが「権利の現実化」の次元で評価されることへと移行する。養育のいかなるよき伝統であっても、一度はこの「次元」でその正当性を吟味されることになる。その意味で、子どもは自然に大人になるという外面的で直接的な言い方はなくなる。「依存の上に築かれる社会的主体」という表現は、自らが成長することが、自らの権利を他者との関係で行使することであるような、そうした「乳幼児」のありかたについて述べたものである。そしてこうした「乳幼児」のあり方をよしとするのであれば、何よりも現実の「大人自身における《大人 - 子ども》関係」そのものが新しい次元にすすんでいく必要がある。そしてこれは大人自身における「子どもであること」のある回復、ある新しい再生なのである。それゆえに「乳幼児にたいする大人のどのような関係が理論的にも実践的にも求められるのか」ということが論議され、探求されなければならない。⁽²⁾

こうして「乳幼児期」は単なる「成長・発達の通過点」であるという見方はできなくなり、現に大人でありまた大人になりつつあるものそれ自身の生存の新しく自覚された根本条件となる。

2. 本稿の最初で触れたように、加藤論文は、胎児や新生児や乳児に関する新しい実証的研究諸成果と哲学的思索とを関連付けて、「人間性の秘密は子どもの存在にある」と述べ、人間性という長く論じられてきた哲学的な主題を再考する。それは私にとっても新鮮で刺激的な試みであった。

氏は「人間性」は遺伝的形質によってよりも、むしろヒトの「ネオテニー的発達」に基づく経験によって形成されると主張する。ネオテニー的発達は、生物が胎児などの諸特質を強く保存したまま成熟することであり、霊長類でもヒトに最も特徴的である。そして後天的に経験において獲得されたものが、まるで先天的であるかのような固定的な力を発揮するという成長・発達のあり方が、ヒトにおいては特徴的であると考え、そうしたあり方を加藤は「後天的アプリアリ」と呼ぶ。「人間性」は「後天的アプリアリ」によって形成された諸特質の総体を意味する。それゆえに他の人々との深い経験的諸関係が「人間性」を形成してゆく。こうして「人間は根源的に他者関係である。人間の自我はアトム的な個体から始まるのではない」と言われる。

氏はこうした「根源的な他者関係」を自覚的に述べた哲学的思索として、ヘーゲルの「母体と胎児の心的関係」論を紹介している。西欧の哲学の長い歴史においても、「母体の中の胎児の心」の在り方(胎児経験)から人間精神の力動的な発生と展開を述べるのが異例であり、またそこにヘーゲルのすぐれた現実的姿勢が認められている。そこでヘーゲルの「母・子(胎児)関係論」を少し立ち入ってみておこう。

ヘーゲルは「母・子(胎児)関係」⁽³⁾における「心的関係」を「魔術的 (magisch) 関係」と

表現する。すなわち「まだ自分自身のなかに自己 (Selbst) をもつに至っていない胎児の心はこの他人のなかに自分の自己見いだすのである。」(同書：212)「(母と胎児の) 二つの個体間の直接的な相互侵入の生活・不可分な心的統一」(同上)。加藤は、合理的な「一つと一つ」といった関係ではないこの関係を「二つにして一つ」と特徴づける。「胎児の心」は「母の心」とは別のものであるのに、しかし「母の心の中」でしか自分を維持できない。こうして母体の心理的経験は胎児に一方的に伝達される。「胎児の心」は直接に「感ずる心」としてあって、まだ自分の「悟性的意識 (知性)」を形成していない。それゆえに「胎児の心」は自分の「知性」によって自分の「感ずる心」を吟味しえないのだから、母体の心的経験が「胎児の心」に直接に一方的に強く作用する。ヘーゲルは「精神が或る他の精神に対して直接に働きかけること」を「魔術」とよび、母子の心的関係を「魔術的な強力 (magische Gewalt)」が支配的である関係として、「魔術的關係」と呼んだのである。この「強力」を被るものは「受動的」であり、「感情全体」においてその作用を受ける。だからこの関係は、人格的独立が獲得されている大人同士の関係、家族や夫婦や友人同士の間でも見受けられると述べている。「心的威力」(感情の心情) が知性的精神的な働きから分離するほど強まるとき、大人も「心的威力」(心情) に支配される。彼が『リア王』の例を引いているように、「大人のもとでも優越した精神はいっそう弱い精神に対して魔術的な強力を加える」という事態は、現代の精神的状況においても様々な様相でたとえば知性的な働きが遮断された「呪術的・靈感的」強力 - 見受けられることと、類似するように思われる。ヘーゲルは大人にも見られる「魔術的關係」の根源を、母体と胎児との心的関係において示そうとした。

ところでこの「魔術的關係」論は二つの側面をもつ。

まず第一に「母のはげしい興奮や危害等々によって子どものなかに固定する諸規定が驚嘆すべきほど伝達される」(同書：204 頁)。この「伝達関係」に類似した現象、たとえば母親が心理的に緊張するあるいは安心すると、胎児も動かないあるいはよく動く、といったことを今日でもよく聞く。

次の第二の側面は、理解が容易ではない。しかしヘーゲルはそれにおいて、「魔術的關係」の本質的なものを表現しているように思える。それを「受容関係」と呼んでおこう。

「ちょうど植物的なものにおける単子葉植物の場合のように、基体 (母) が全体的心理的判断 (das ganze psychische Urteil: 根源的分割) を行って、女性的本性が自己のなかで二つに割れることができるということである。そしてまた子供はこの判断 (根源的分割) において、病気の素質や形姿・感じ方・性格・才能・個人的性癖等々におけるそれ以上の素質 (Anlagen) を、...伝達されて獲得したのでなく、根源的に自己のなかへ受容したのである。」(同書：204 頁)

女性的本性が根源分割されることにおいて、多様な素質が子どもに自分の自己として受容され

る、という考えは何を意味しているのだろうか。そこには宗教の深い影響もみられそうである。まず「それ以上の素質」とは、胎児としての子どもの「感情生活のあの中核 (Kern)」、このおしつぶされた様式における個体の全体性」あるいは「守護神 (Genius)」などと呼ばれるものが内包していて、のちの生活においてに展開される諸個人の「天稟・気質」、「運命・原則 (性格や意識的实践において獲得するすべての普遍的な規定)」などと呼ばれる普遍的なことから、総称である。ヘーゲルは今日のように、ある事柄に遺伝と環境経験を配分したりしないのだから、そうした「それ以上の素質」とは、「自然の真実」としての「精神」の営みを表現する言葉に近い。だから諸素質は胎児との関係では「心理的」と表現される。これら諸素質はすでに胎児のなかにあるが、いずれは諸個人の主観的な行為を通じて、出現する普遍的な諸規定である。

そうすると、胎児が「根源分割」によって「それ以上の素質」を受容しているということは、単純にいえば、胎児である子どもが、歴史的社会的な諸関係に参加しながら生活できる普遍的な諸資質を受け取ったということである。

ではなぜ彼は「根源分割」というあり方を考えるのか。それは、《母体と胎児の心的関係の始原そのもの》の根拠を、さらには《そもそも一つの個体の成長発達において、始原的で感情的な心的活動がのちにすべての主観的客観的精神諸活動 (社会的精神活動) へと展開してゆく》ことの根拠を、「全体的心理的判断 (根源的分割)」として示そうとしたのだろう。するとこの根拠は、《特定の環境において開始される人間的な交流が、なぜ人間的な精神を育むのか》という疑問に答えようとしているのである。

ところで今先にみられるとおり、ヘーゲルは、母子関係論においても、「ア・プリオリ」(先天性)「ア・ポステリオリ」(後天性)といった「固定した区別」をしない。これは胎児に即してみれば、ある意味で当然であろう。生物学的遺伝能力と環境経験との相互作用・統合は受精の瞬間から開始をしている。両者は区別できるが、分離してはいない。

まず「誕生」ということの前後で、「生得」かどうかを区切る根拠はない。「... (生後の) わずかの時間内に受けた視覚経験から、赤ちゃんが模倣することを学んだとは到底考えられない。だから新生児模倣は生得的な能力だ、という解釈が支持される。しかしよく考えてみると、なぜ赤ちゃんの行動や認知を誕生の前後で区切ってみる必然性があるのだろうか。」⁽⁴⁾

加藤もこうしたことを認めた上で、「人間性」は遺伝形質ではなく、胎児経験を含む社会的人間関係において基本的に形成されると考えた。それを「後天的アプリオリ」の働きと表現した。

ヘーゲルは「精神」を探求するのであるから、《ある精神が他者にその始原から関与することによってこそ、他者は精神となる》、そのことの内在的必然的連関を描こうとした。こうすることは「精神」それ自体の理解にかかわる。彼にとっては、精神は同時に総合的分析的な活動をなすものであるから、上記の「区別」は精神の「契機」とみなされ、「固定」して存立するものとはみなされない。むしろ精神がそれら区別を統合しながら、他の精神に連関してゆくことの必然性が示されなければならない。それが精神の自己自身における否定性としての「根源分割」(「女性的本性の分割」とも言われている)である。「根源分割」は、こうした精神 (心) の否定性と

関係性から述べられているだろう。こうして「魔術的關係」は悟性的な合理的な関係ではないが、しかし人間相互の基本的関係の一つとなるのだろう。

他方で、もちろん人間は「魔術的關係」に留まりつづけるのではない。非魔術的關係こそ独立した人格性を獲得した人間にふさわしい。「近代的個人」はこうした存在形態の出現を告げる。ヘーゲルはこれを自我（自己意識）相互の「相互承認関係」として、『精神の現象学』という著作において、典型的な仕方では表現している。ごく抽象的には「それら（二つの自己意識）はお互いに承認しあっているものとしてお互いを承認しあっている」⁽⁵⁾という実践的な相互関係の形式で表現される。そしてこの「承認」の最初の内容は、「自我（自己意識）の自己確信」は「生命（非自我）」に媒介されなければ、「確信」それ自体が崩壊する、ということであった。⁽⁶⁾ この関係を基本にして、ヘーゲルは「大人」相互の「精神的・社会的」関係の諸基本形態を導き出す。そうすると「相互承認関係」論をそのままの仕方では「大人であること・子どもどもであること」の關係に持ち込むことはできない。母と子ども（胎児も含む）の關係においては、「承認關係」ではなく、この承認關係を潜在的に含み、いずれはこの關係に価値を与える《大人の想像的解釈と子どもが行う構成との關係》が中心である。

では「母子」の「魔術的關係」論はどうであろうか。「母と胎児の心的關係」は「二つの個体はまだ分離されていない心的統一のなかにある」とされた。胎児は母からの感情的影響を一方的に被る。だから「魔術」なのである。そしてこの統一の形式は「受動性」であった。つまり「…母体のなかでの子どもの状態と同じように、受動性の状態」（同書：221 頁）と言われている。もちろん「受動」とされるのは、「感情」のみの關係であるからである。「感情」だけをみるならば、強い感情はより弱い感情を支配する。こうしてヘーゲルの「母子の心的關係」論は、ある精神こそが他者を精神として形成することを示し、「大人-子ども」關係を内在的関係において捉えることにおいて優れている。

しかし現代の諸研究は、母体とは区別された「胎児」独自の心の形成の秘密を解明しており、胎児の「受動性」としての「魔術的關係」だけでなく、「胎児からの母体への關係」論をも構想できそうである。

胎児は外的内的環境（母体環境を含む）との關係を、母体との直接の心的關係とは別に、独立して取り結んでいる。たとえば羊水の混濁や減少は、胎児には直接に「生き難さ」や「苦痛」であろうが、母親には直ちにそうではない。胎児は外的対象に対し独自の「選好」諸關係を取り結ぶ。「苦いと甘い」の區別をし、「甘いを好む」。記憶能力があり「子宮内で聞かれる」ある音を記憶しているようである。「手と口唇部との位置關係を理解し」、また「自分の身体以外の外界刺激を、自分とは區別されるものとして混乱なく位置づける」⁽⁷⁾。胎児に即してみれば、母体との心的關係は重要であるが、後にみられるように、身体感覺的なレベルでのリズム性や同調性をも含めて、しかしそれは胎児自身が行う多数の心的諸活動が取り結ぶ諸關係の一部である。母と胎児との間には、まだ何れのものとは帰属を確認しえない自由に漂う多くの諸關係の領域がある。その意味では「母子關係」論は、大人（母体）の自覚から確認しえた關係論であって、胎児

からの関係論ではないともいえる。

ヘーゲルは「心的関係」の例として、母の感覚という心理的原因から生じる「胎児の母斑」ということまで触れているのだが、もしこれを認めるならば、反対に胎児が能動的に母体に及ぼす逆の影響関係を述べることもできよう。「胎児」は母との心的関係にありながら、能動的に身体的意識的な活動を行い、独自に活動内容を構成している。子どもは胎児であっても、母子関係以外の関係をも心的に生きる。だから形式からしても内容からしても「心的統一」論は「胎児」の活動の一部を表現したにすぎないのだろう。胎児は「心的」には、特定の母親のある拘束を受けつつも、しかし同時にすべての人（母を含む）に開かれている。「心的統一」論は胎児の心的活動が、母体からの受動関係に収斂されすぎているとも思える。

ヒトが「距離（離れてあること）」を前提として「仰向け姿勢」で過ごすことは、子どもの心的にも自由な能動性を予想させる。私は母子関係全体（子宮内関係を含めの）を「距離」における「交流欲求」の現実化の諸関係として捉えようとしている。大人は、子どもに誘発される仕方、子どもに対して「想像力による解釈」をもってして、子どもを屹立させ、子どもの活動に応え、子どもの活動を誘発し引き出す。同時に子どもは自らの世界を「構成・構想」してゆく。しかも両者は自足的な活動をめさず。

3. ところで親・大人と子どもが関係しあう交流行為そのものは全体として、どのように特徴づけられるだろうか。この行為の関係を大人に即してみるならば、それは或る美的芸術的關係のように思われる。

私は先にそれは「演技・遊戯」、「余剰」とみえると述べた。また明和は子どもへの「おせっかい」（余剰）を「装飾」と表現していた。そして大人を最も驚かし喜ばせる関係として、子どもの「新生児模倣・社会的模倣」がある。「演技性・遊戯性」、「余剰」、「装飾」、「模倣」などは、人の行為の意味の独特なものを示唆しているように思える。

新生児や乳幼児の育児は危害や労働や様々な役割から解放されて、安全が保障された場所空間でなされる。そこでなされる行為の目的は純粋に生命諸活動を増進させることである。それは社会生活の諸活動から分離された次元にある。子どもに向けられる大人の様々な行為は、子どもの生命的諸活動を最も根本的で毀損されえない相互的な生命・生活連関とする。相手の生命の増進にのみかわる、無自覚に引き出されるある種の無反省な様々な振る舞いは、有意義な自足性として「無邪気」である。いかに混乱した社会でもこの「無邪気さ」を根底に抱えている。それゆえにこの交流は大人に即してみれば、美的芸術的行為に似る。

（註）

- (1) 日本子どもを守る会[編]『子ども白書 2006』所収「資料」：第40 会期子どもの権利委員会『乳幼児期における子どもの権利の実施』に関する一般的注釈 第7号（2005 年）完全翻訳（仮）（草土文化；2006 年；71 頁）
- (2) 前掲『白書』の数年分を通覧するだけでも、日本における「子どもの権利」に関する議論と実践の報告は多い。また次の本からは「権利」の根拠や性格、また行使の方法、範囲などについて英米圏での

哲学的な議論が、日本とは異なり活発であることを窺い知ることができる。

D. W. Archard: CHILDREN, FAMILY AND THE STATE; Ashgate, England, 2003.

また新生児や乳児についての従来の日本の研究・教育について、かなり厳しい意見が次のように述べられている。「率直に言って、従来の日本での、この研究領域は、恐ろしい程お粗末な内容のものが圧倒的多数を占めていた。とくに乳幼児に限らずとも、発達・教育研究そのものに関して『後進地域』であるのは、否定できない事実である。海外で発表された理論（たとえば古くはピアジェ、最近なら J. ギブソン）を横から縦へと、移すだけで教育学系なら、立派な研究職に就くことだって困難ではないかもしれない。」（正高信男編『赤ちゃんの認識世界』；ミネルバ書房，1999 年；281 頁）

- (3) ヘーゲル『精神哲学（上）』（204 頁；船山真一訳；岩波文庫；昭和 46 年）。原語については次を参照した。

G. W. F. Hegel : Werke in 20 Bdn. Suhrkamp Verlag. Werke. B. 10 ; Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (1830). Dritter Teil.

- (4) 明和：前掲書；205 頁～206 頁

- (5) G. W. F. Hegel : Werke in 20 Bdn. Suhrkamp Verlag. Werke. B. 3; Phänomenologie des Geistes : s147.

- (6) こうした実践的な「自我」の哲学的意義については、拙稿を参照していただければ幸いである。「自己意識の存在と正当性」（名古屋大学哲学会『名古屋大学哲学論集』創刊号；平成 1 年）「自我」についてのこうした哲学的展開は、日本の思考習慣には最も馴染まないのではないか。

- (7) 明和：前掲書；196～213 頁。

D

1. 現代においては、「子ども」を「成長・発達」においてとらえることは、それ自体異論のないところであろう。私は子どもの「交流欲求」と「成長・発達」とを明確に区別して使用してこなかったし、また「成長」と「発達」についてもそうである。ここでその理由を述べてみたい。

子どもの成長を「発達」において捉えることは、子どもに関する諸科学の成果や指標を成長の基準として取り入れることでもある。「発達 (Development)」という言葉は、それが学問的に扱われていようと、「進化 (Evolution)」、「進歩 (Progress)」、「発展」と似て、日常生活に使われる場合、子どもの事柄への社会的な優劣評価が付随する。そしてその評価は生活のなかにある排他的実利的な個人主義と結びつくとき、子どもへの厳しい処遇を、大人においてのみならず、子ども自身のうちにも生み出すことがある。

そうすると社会的実利・優位とだけでなく、さらにあるときには偏見やある種の暴力性とまで結びつく「発達」という言葉を、私たちが使用するとき、戸惑いや危惧を抱くのは当然である。

またあらゆるものを自らの利潤基準で測ろうとする現代の資本衝動は、私たち大人のなかに根を下ろし、そして「子どもであること」の自然さや欲求にも侵入する。子どもの成長や発達に関しては、容易に市場化されてはいけないものがあるにもかかわらず、子育てが全般的に市場化される。市場化と同時に、子育て、子どもの文化・生活、将来設計に、無数の「情報」がおしよせ、大人が「身」をもって知っている「経験」⁽¹⁾やそれに支えられた確信も、ただ「新しい情報ではない」ということで疑われる。

また子どもが生きる厳しい現実へ対処するための社会的連帯を形成しえずに孤立化すると、私

たちは子どもとともに、世間に迷い込む。子どもの成長について「自然な」といえることをみいだすことは簡単ではない⁽²⁾。それにもかかわらず、どの子どもにも人間の「自然さ」といってよいような姿や振る舞いが現われてくる。

2. 本田和子『異文化として子ども』⁽³⁾は近現代の合理的「発達」観への深い疑念をもとに、書かれたものである。本田は子どもであることを現実の社会秩序・文化のいまだ「外」にあることととらえ、子どもの特質がもたらす躍動的身体的イメージに、つまり子どもが喚起する身体的な想像力に忠実であらうとする。

本田は「ところで、現在、私どもに自明と思われている『子ども』なるものが、たかだか十八世紀以降の歴史的な観念であることは、最近しばし話題とされているところである。アリエスの大著『<子ども>の誕生』⁽⁴⁾の訳出が、恐らくはきっかけの一つを提供したのであろう。」(同書：16頁)と述べ、さらに発見された「子ども」が近代以降どのように特徴づけられたかを概括している。

「小さな大人」としてしかみなされなかった「子ども」が、人の固有な時期としての「子ども期」ととらえられることになる。ロックやルソーの「自然人」「白紙」「無垢」。しかし20世紀に、フロイトの「幼児性欲」説の出現とともに「白紙」は転換される。こうして「こどもを、『無垢でもなく』、『白紙でもない』存在として見るようになったのである。それらに代わる隠喩は容易に見出せなかった。やがて、苦心の末に探し出されたのが、どうやら『可能性』と『発達』という隠喩であった。」(同書：17頁)

「子どもを『発達』でとらえるために、一応の道すじや段階が必要となる。ゆえに、大人に到る道すじが焦点化され、子どもはその途上にある者として輪郭を与えられる。

道をつけるためには、現行の秩序体系に基づく分節化が適用された。こうして『発達』は、『秩序への適応』とほぼ同義となり、... 大人との距離、すなわち、秩序を到達点とする道すじの、どの段階にいて、どれだけの適応能力を獲得しているかが、指標となるからである。

『発達』という隠喩は、『無垢』や『白紙』に比して能動的に機能しやすく、実利と結びつきやすい。しかも、それが、科学的児童研究からの借用であってみれば、合理的で客観的という保証つきでもある。いつの間にか、それは、規範化され、権力をもち、子どもをすっぽりと覆い隠してしまった。現代は、『発達』というフィルターを通してしか子どもを把える事ができなくなったのである。」(同書：18頁)

現実社会では、「科学」研究あるいは「科学・技術」研究はもちろん「実利」と結びつくことが多い。「発達の研究」もまた例外ではない。「現行秩序への適応能力」を「発達」の果実と認めるならば、その「適応」基準を一応は、了解することもできるだろう。自らがどうであれ、そこで生きている社会、文化、科学研究、価値観に同時に批判的であることは容易ではない。

しかし「子ども」は常にこうした「秩序」、「範疇化」、「規範としての『科学的発達観』」が捉

えきれない流動性をもつ。そこに「反秩序性の体现者」、「文化の外にある存在」が見て取られる。現代の「合理主義」が置き去りにし、なおかつ依存しているのは、確かにこうした子どもである。「中心」の存続のために常に力と資源を供給し続ける「周縁」としての子ども。子どもをこの周縁的存在にたとえ、範疇化された言語でなく、マージナルな体性感覚の言語によって子どもの生きる世界を掬い取ろうと試みる。それが『異文化としての子ども』である。そして私はこうした主張の趣旨を受け入れることができるし、文化社会の営みがこの視点でとらえ返される必要を強く感じる。子どもは現存の「秩序」からはみでたものを撒き散らしながら生きる存在であり、それが「子どもの真実」であろうことを認めるからである。

たしかに「発達」という言葉は、「成長」ということに、多くの「価値」を付け加えた。さまざまな「発達の」粉飾と「実利」との複雑な結合は、より多くの「価値」をもとめる大人に瞬く間に普及し享受される。大人が子どもの「可能性」を試さずに「普通」で終わらせることは、大人と子どもの損失とみなされる。「子どもの真実」への思想的文化的反省にひたるゆとりも大人に多くはない。

しかし同時に私は子どもを考える際に「発達」を一つの軸としている。なぜならこの「子どもの真実」は同時に「成長・発達」においてとらえられることを許すからである。

3. 「発達」という言葉は、人の根本的な活動と深く関係しているように思える。「発達」とはともに生きる人と社会・文化生活をともに楽しむことである。「秩序への適応を至上とする『発達の子ども観』は自ら問い直されざるを得まい。」(同書：21 頁)といわれるように、子どもを「成長・発達」において見ることそれ自体が誤りでもない。「発達」と「秩序への適応」とが同じ意味ではないということに、様々な経験によって私たちは気付いてはいる。またもし「成長・発達」の「実証的・科学的」研究成果を拒否すれば、人に関する研究は大きな足場を失うこともまた事実である。

本田は、子どもの身体に根ざした、「秩序」からはみ出す独自の感受性が人の生存において大切であることを再認識させてくれる。しかしそこにあるロマン主義的な懐疑傾向は、あまりに子どもを「社会・秩序」の外(周縁)に置きすぎているように思われる。そのことがかえって「子どもであること」を社会的存在としては、よわよわしいものに見せてしまう。「子どもであること」は決して「大人であること」に劣るものではないはずだ。彼らは独特な仕方では社会のなかにいる。

生物学者モンタギューは次のように語っている。「"成長"とは大きさがますことであり、"発達"とは複雑さがますことである。生後の脳の成長は、胎児期最後の成長率を、三年目まではゆーに維持する。そして脳の発達は、社会経済的な環境の刺激を受けて、速度をましながら進行する。」⁽⁵⁾これはヒトのネオテニーの発達と呼ばれる生物学的特徴を述べたものである。そして人のこうした特徴にもとづいてさらに次のように語られる。

「この本が提示しようとする命題は、人類という種が独特な進化をとげた結果として、私

たちは "こども" にあたえられた豊かな約束を満たすように設計された種なのだということである。つまり、私たちは、これまでそうでなければならぬと教え込まれた "大人像" になるよりは、むしろ "こどものまま" 成長発達するよう定められているということである。しかし、だからといって私たちが "幼児段階" の発達でとまったまゐるようにプログラムされているという意味ではない。あらゆる事例がしめすように、私たちは、とりわけ "こどもの特徴" において、生涯にわたって成長発達しつづけるよう設計されているということである。

ここで "設計されている" というような表現をもちいたが、しかしそれは、その "計画者" や "偉大なる目的" が存在するということを示唆したものではない。そのことは、はっきりさせておかなければならない。むしろそれは、人のもつ多様に教育されうる可能性の一パターンであり、最善の、健全な発達をめざした進化の結果なのである。じっさい、こどもは "成長" するものとして、楽しげに自らを実現しようとつとめるものだ。」(同書：145～146 頁)

モンタギューのこの考えは、生物学主義的なものを多く含む。「教育」という社会的な営みを、生物学的論点だけからのべきることはできない。しかしこの主張には、「秩序への適応」だけが「発達」であるといった「発達観」があるわけでもない。そして根拠という点では疑問もあろうけれども、「幼児のもつネオテニー的衝動 (欲求)」という考えが述べられる。「愛の欲求」、「友情」、「ユーモアのセンス」、「ダンス」、「歌」など、26 個の「衝動 (欲求)」が挙げられている。これらはたしかに大人よりも子どもに自然なしかたでより多くみうけられる特徴である。そのひとつ「友情」について次のように述べられる。

「子どもたちの仲のよさと友情は、見ていたいへん美しい。小さなこどもは、とりわけ赤ん坊や同年の子どもたちにひかれる。そして、大人をすぐにでも同等につきあえる遊び相手または友として受けいれるだろう。言いきかせたり保護者ぶったりする大人には知らんぷりをして通りすぎるが、彼らのあるがままを尊重し、彼らの言葉を話す大人なら、すぐに友達にしてしまう。そういう大人にたいする反応はじつにすばやい。

しかしほとんどの大人は、こどもは自分と同等でないと考えていることが多い。そして年齢、階級、地位、役割といったことから彼らをしたにみる、つまり彼らが小さいという理由でみくだしてしまふ。こどもの地位が低いといった観念的な見方は、たとえばカーストや階級や人種などについての不平等な見方と同類で、一種の偏狭さにつづる。こどもたちは、大人より劣ってなどいない。大人とこどもに差違のみられることは、偏狭な考えをする人の偏見を裏づけるのに都合のいいことかもしれないが、しかしそれは、本来、他人の、とりわけ大人の理解と共感と温かさをいざなうものなのだ。

精神分析学の影響やピアジェの研究が刺激となって親子関係に注意が向けられるようになってきたが、しかし、こどもの社会関係の豊かさについては、これまでのところ無視されてき

た。こどもたちの「同等な関係」は、しかし、彼らの発達にとって、きわめて重要なのである。ごく幼い、三歳あるいはもっと年下のこどもでも、他のこどもにたいし、深い愛着をもつことができる。それは、大人の友情や愛情関係に似ている。…ちょうど大人がそうするように、こどもたちは、異なる関係から異なったものをえる。彼らは、おたがいに「資源」を交換し、社会的技術を学び、そして意見の衝突をどうあつかうかを学ぶ。」(同書：166～167頁)

私たちは人が「対等」であることをどこで知ったのだろうか。「教科書」からだろうか。「友情」を感じることもあるいは「友」であることは、人と人が同等、対等であることをおしえる。子どもは家族にだけでなく、ひろく出会う様々な人に愛着を持つ。乳児でさえ豊かな社会的関係を生きる。そして「言いきかせたり保護者ぶったりする大人には知らんぷり」をして、「大人より劣っていない」ことを表現する。

そうすると「発達」は子どもであることの「トータル」な現実化(内容)としてとらえることもできる。「発達」は、人が辿るべきあらかじめ予測された通過点や段階といったことだけを意味するのではない。発達は本質的には「指数化」されない。

「障害により生まれたときからねたきりで、チューブで栄養を摂っていた翼(仮名)くんが、あるときから医師に口まで流動食をはこんでもらい、摂取できるようになりました。『チューブの栄養摂取』から『スプーンで食べさせてもらおう』に変わったわけです。成長の途上にある翼くんにとって、これは明らかに大きな変化でした。

もし『発達』を上へ上へ伸びることだと考えると、ひとりでは食べられない翼くんにはまだまだやるべきことがたくさんあります。『自分で食べられるように』もしくは『固形物も』であり、そのための工夫や訓練をすることです。あるいはリハビリのカリキュラムを今よりももっと高度なものに組み直すことも知れませんが、しかし、松本氏の考えは違っていました。

『医者に口まで流動食を運んでもらい、飲み込めた翼くんは、次に母親に手伝ってもらって食べられるようになると思う。母親はそれを心待ちにしていたからね。で、次はひょっとしたら父親だろう。そうすると、相手によって会話の内容も変わるでしょう？なかには食べさせるのが下手な人や、気の合わない人もいて、翼くんは嫌がるかもしれない。翼くんの感情はどうなるんだろう？一人で食べられないとはいっても、他人との関わりの中で食事ができるようになったんだ。大きな進歩じゃないか。私は、そうやって着実に翼くんの世界を広げてやりたい』

誰が口まで食事を運ぼうと、翼くんが『他人に食べさせてもらおう』ことに变りはなく、発達の段階としては同じレベルにあります。

しかし、木が上に伸びながら、同時に横に葉を茂らせたり、花を咲かせたりするように、このときの翼くんも自分以外の誰かと関わる機会が増えることで、縦へ横へと広がったのだ

と思います。これが本来の子どもの発達のあるべき姿だと私は思うのです。その意味で、子どもはやはり大きな可能性を秘めているのです。

そして、このような個々の発達の広がりというのは、おそらく知能指数などにはあらわれてこないものでしょう。養育期において、その広がりを実感できるのは、親をおいて他にはいないのではないのでしょうか。私は、そこに、トータルに子どもを見ることの楽しさがあると思うのです。」⁽⁶⁾

「発達」は一人ひとりの現実の活動的内容であり、或ることを選択し、受け入れあるいは拒み、こうして自分の内容的諸連関を作ることである。人が時空に切りこむことによって力動的諸関係を打ちたて、そうしてその諸関係において自分が自分の現実存在の主であることが、自他にたいして押し出されていく事態を、「発達」は意味している。「発達」は「広がり」においてみれば、各人の独特な社会的文化的な諸関係（選好や傾向の評価を含む）の樹立であり、生活の特有の意味であり、指数化しえない。「発達」が人の体性感覚的な身体的な充足感から切り離されると考えるのは、私たちの社会的人間関係が、「発達」を抽象的な価値基準に変換し、かの充足感を全く個人的な問題に、あるいは消費的享受の問題に変換してしまったからではないか。

「発達」は抽象的な「発達段階」に依存しない。「発達」はたんに「大人になる一応の道筋」といった抽象においてのみとらえられる必要はない。「発達」は単に諸個人の成長を意味するものではなく、人の社会的実践の充足を吟味する権利を内包している言葉ではないか。

むしろ発達こそがそれら抽象を撒き散らす。発達は『我を見ろ、乳をあたえよ』という緊迫した、時空を切り開く関係、具体的で社会的な関係を内包している。発達は人に必須の具体的欲求とその社会的な現実化に深く根ざしている。こうした意味で私は「成長・発達」を人に固有な「交流欲求」の現実化とみる。「交流欲求」の現実化のさなかに、かの「福祉」の叫びが、子どもの行為としてもあふれ出るように思われる。それは単なる周縁的なものではなく、強く社会的意味を持つはずである。

ヒト・人の交流欲求（成長・発達）の現実化と福祉とを、現実社会において再び結合しなおす活動こそが、「秩序に適合するだけの発達観」を見直す力を与えてくれる。

4. 近現代の日本において、どのような「大人 子ども」関係が、どのような交流欲求（成長・発達）の現実化と「福祉」との結合があったのか。これは大人自身の事柄としても反省されなくてはならない。ただ本稿は「子ども史」を考える場ではないので、以下のことだけを述べるにとどめたい。

『日本子ども史』は、1950年代から60年代にかけた生活の激変は「日本子ども史のなかで特別」だったと指摘している。戦後の民主的な諸改革と経済の高度成長は、子どもたちの生活にも大きな可能性を開いた。

「教育の面では、希望するほとんどの子どもたちが、義務教育である小中学校だけでなく、

高等学校までの進学が可能である。学校以外でも、ほとんどの子どもたちが、一度は音楽教室に通ったり、ピアノを習ったりして楽器に触れ、あるいは水泳や体操の教室に通う。本を読みただけで図書館で借りられるし、興味があれば、美術館や博物館に行くことができる。そして子どもたちは皆、労働から解放されているし、生まれと子どものほとんどは、その後の長い人生を約束されている。このような、子どもにとって平等な社会を準備したのは、敗戦後の改革であった。」⁽⁷⁾

この「現代の子ども」において初めて、正確な意味で「日本の子ども」とよぶことができるという。なぜならそれ以前の子どもについては、たとえ日本で暮らしていようと、「育った地域や、属する身分・階級・階層」によって、子どもの生活実態や人生があまりにも違いすぎて、「日本の」という言葉がさほど有効に感じられないからである。

同時に「経済の高度成長」は国民生活のすべての領域を急速に変え、生活の向上とともにかつて経験していない深刻な諸問題をもたらした。

農村から都市への膨大な流出と都市労働者核家族の形成。巨大団地の豊かな生活と都市問題。過疎化する地方。家族の生活スタイルの変化。家庭生活を崩壊させる父母の長時間労働。子どもへの核家族の過大な期待と尋常でない競争教育への参入。それに伴う母子の癒着など「子どもへの精神的支配」。政府の教育支配の強化にともなう「教育」の変質。無数のメディアによる、意識や価値観を誘導する膨大な情報。子どもの生活環境全般（家族の衣食住、学校生活、遊びなど）の変化。これら変化は、新しい特徴を取り込みながら、重苦しく速いテンポで現在も進行している。

こうした激変は子どもの意識と行動にも広く深く影響する。ここでは 50 余年を経た現在の学校教育と子どもについて述べられている、印象深い一文を紹介するにとどめよう。

「現代の子どもたちのほとんどは、学校を夢や希望につながる場所とは思っていない。」
(同書：324 頁)

そんな場所になぜ子どもたちは毎日通うのか。会社に通うお父さんと同じなのか。やはりそうではないだろう。友達がいたり、話しができたり、一緒に学んだり、部活をしたり、遊んだりして過ごすことができるからだろう。それが楽しいことであることに、何の理由もない。学ぶことはすべてのことに対する「ゆとり」である。「ゆとり」は学ぶ過程のなかで多様に発揮される自由である。学ぶことにおいて子どもたちは心身においても様々に結びつくことができるはずである。しかし義務教育の時期においてさえ、教科学習は多くの子どもたちにとってすでにずっと以前から、わかりはしないこと愚かであることを確認させてくれる営みになっている。学ぶ主体の「理解」には配慮されず、「教科書」によって教えられたという事実だけが残る事態は、学ぶことから子どもを遠ざけ、それは子どもたちに知的な無力感を残し、学ぶことへの心理的抵抗

感と忌避感情を強める。学ぶ過程が、子どもを微細に強力に選別してゆくことを目的として内包するならば、それは確かに現代における知識の伝達のあり様を、しっかり子どもたちに伝えていき、そしてこうした伝達のあり方は知識が人の心をとらえる力までも確実に削っている。

すでに以前から教育研究者だけでなく、他の多くの人々がこうした学ぶ過程の改革を提案してきた。今日、18歳までの「学校的な諸価値」が人生の「成功」のすべてを保証するとは誰も考えない。生活において何を大切に、そのためにどのような諸関係を形成するかは、生活における諸個人の判断にゆだねられる。そうであるからこそ、後に子どもたちが参入する自治的社会の形成はいまだに道半ばであるとはいえ、「教育的価値」がその価値自身の目的に即して実現されるべきである。それは子どもの発達の内実主に主にかかわる価値である。しかしこの価値が今日強く市場価値によって弄ばれている。

先進国としてここで産出される豊富な社会的文化的な諸価値は、子どもたちが育つ過程をしっかり支えていると思えない。子どもたちは無益に分断されすぎている。「不登校、引きこもり、虐待、いじめ」は、日常生活全般のなかで拘束されたまま孤立化された子どもの、不安と焦りの現出諸形態ではないか。子どもたちが抱く緊張は、彼らを今まで見受けられなかったような行為に押しやっている。「先進国の生活・文化」というイメージと子どもの突発的に見える行為とが、私のなかで奇妙な仕方ではか結びつかない。その結合は生活のなかで諸個人に深く吸収された微細な「暴力性」といったものがなければ説明がつかない。それを大人は十分に知っているはずである。だから大人は分断しあった。子どもはそれを全存在で感じているだろう。だから大人は子どもから分離した。そして「子どもであることの特質」を配慮することさえ忘れた。そして子どもたちは孤立させられた。

ある人々は無責任にも、それらの媒介項は「市場」でしかないと言いふらす。そこにはひたすら磁場としての「市場価値」に引き寄せられる個別的な人間像しかない。人間的諸関係は、財の生産・交換・流通・分配の次元でまず解釈され、次にその帰属次元にふさわしく再結集され、最後に任意の諸関係に放擲されるというのだろうか。子どもの成長発達をこうした次元に還元することが、子どもへの貪欲な依存であり、子どもであることの諸特質の強引な削除である。

しかし戦後の民主主義的諸改革に基づく生活は、60余年に亘り不可逆的とも思える文化的民主主義的センスを、あるいは共通理解と呼ぶうるものを、私たちのなかにも育てた。これは大人の「富」となっている。この富は子どもであることと繋がっているはずである。私たちには子どもであることの諸特質の大切さを自覚するだけの基盤はできている。

子どもが成長発達することの果実は、社会的な様々な交流を楽しむことができることにある。子どもであることの諸特質が、市場的価値や諸種の権威に直ちに接合されることがやめられ、その特質が諸個人と社会の独自の富として、目的にそぐわない威力によって易々と侵犯されないだけの地位を持つに至るならば、私たちの社会は変わるはずである。

(註)

- (1) 岩村暢子『<現代家族>の誕生』(勁草書房; 2005 年; 281 頁). 1960 年以降の日本の男女の、特に女性の家庭行動を「経験」と「情報」との対比でとらえる。「経験」は市場的な価値を持たない。
- (2) 例えば次のように言われる。「早期教育の流行は、ひとことでいうなら『都市型の社会』の病像であるというのが、私の見方である。『都市型の社会』すなわち、『自然に対する信頼感を失った社会』である。」(下條信輔: 前掲書; 19 頁) むしろ、今日の日本において、「教育」活動全体がどの程度人間の「自然的な営み」でありえているのかを、考えないわけにはいかない。この「自然さ」ということを、一度は熟慮してみなくてはいけないだろう。
- (3) 本田和子『異文化としての子ども』(ちくま学芸文庫; 1992 年)
- (4) フィリップ・アリエス『子供の誕生』(みすず書房; 1984 年)
私は西欧における中世末期から 18 世紀までの子どもに関する書物に接したこともなかったので、心から面白く感じた。とくに近代の教育システムがまだ未形成ななか(つまり明確に「子どもの発見」がなされる以前)で、子どもたちが大人になってゆく、そのおおらかであり乱暴でもあるさまざまなあり方を知ると、ついつい笑いがこみあげてくる。ただ後にこの書物には様々な批判が加えられたようだ。私は、偶然にそれら諸批判の一つである下記の書物にふれることができた。これは史的唯物論を基礎として「社会史的な子ども史」をめざしており、各階層の子ども期の「自伝」集である。こうした「自伝」に接するのも始めてであって、本当に興味深い。しかもそれには「序論 子ども期の社会史のための手引」があり、これまでの西欧の「子ども史」論の諸潮流が概括されている。(イレーネ・ハルダッハ=ピンケ/ゲルト・ハルダッハ編; 『ドイツノ子どもの社会史 1700 - 1900 年の自伝による証言; 木村ノ姫岡他訳; 勁草書房; 1992 年)
- (5) A・モンタギュー『ネオテニー』(どうぶつ社; 1990 年; 85 頁)
- (6) 小西行郎『赤ちゃんと脳科学』(176~178 頁)
- (7) 森山茂樹/中江和恵著『日本子ども史』(平凡社; 2002 年; 323~324 頁)
「日本の子ども」の通史であって、「無文字社会」から「現代」までの「子ども」の姿を初めて興味深く知ることができた。いつからとは時代を限定できないが、日本社会が他の諸国とは異なり、子どもとの特有の関係を築いてきたことが、読み取れる。

「子どもの真実」という言葉を用いたのだが、この言葉はカール・マルクスの著作から借りてきたものである。それは『『経済学批判要綱』への序説』⁽¹⁾の最後に突然ぼつんと出てくる。私は更に少しこの言葉にこだわることによって、人の「子どもであることの特質」はどういうことなのか、ということを別の視点から考えてみようと思う。

そこで少し長くなるのだけれども、まず「子どもの真実」に関係する箇所を『序説』から引用しながら簡単に整理し、彼の考えをみることにしたい。

A

1. 『序説』の中のこの箇所は次のように始まる。

「芸術の場合に知られていることは、その一定の全盛期は、けっして社会の一般的発展に比例してはいないし、したがってまた物質的基礎の発展、いわば社会の組織の骨組みの発展

にも比例してはいないということである。たとえば近代人と比較してみたギリシャ人、あるいはまたシェイクスピア。」(64 頁)

ギリシャ人やシェイクスピアが生きた時代は、近代人が生きる社会より、生産や社会組織において未発展であった。それにもかかわらずギリシャ人やシェイクスピアは芸術において「一定の全盛期」を代表した。こうして社会発展と芸術の全盛期とは一致しない。

「ある種の形式の芸術、たとえば叙事詩について、次のことさえ認められる。すなわちそのものとしての芸術生産が始まるようになると、そうした形式は、世界史に時代を画するような、典型的なその姿では決して生産されないということ、こうして芸術それ自体の領域の内部では、芸術のある種の卓越した制作は、芸術発展の未発展の段階でだけ可能であるということである。もしこのことが芸術それ自体の領域の内部で、さまざまな芸術種類の関係についてあることだとすれば、それが芸術の全領域の、社会の一般的発展との関係においてもそうだということは、もはや不思議ではない。困難は、こうした諸矛盾の一般的把握にあるだけである。諸矛盾がそれぞれ特有のものとなされば、その説明はすでになされていることになる。」(同書：64 頁)

今度は「芸術それ自体の領域の内部」でみると、芸術の特殊な諸分野（「ある種の形式の芸術（叙事詩）」）は、「芸術発展の未発展の段階」でのみ、典型的な卓越した姿で現れている。その条件は「そのものとしての芸術生産（Kunstproduktion als solche）」が始まっていないことである。この「そのものとしての芸術生産」とは、社会的物質生産・流通・交換とそれを可能にしている社会組織が、人間の実際的生活において独自の価値を勝ちとり、自由な「芸術（たとえば詩作）」を飲み込み始め、「芸術」もまた社会的「生産」、生産のための生産の一分野になることを、意味すると考えておこう。また「芸術発展」という言葉は、後に「芸術」と総称され、様々なジャンルとして自立し展開していく創作諸活動の過程のことであると、理解しておきたい。

そうすると芸術の様々なジャンル 詩作、音楽、絵画、戯曲、彫刻、など にはそれぞれの発展の条件があり、独自の全盛期や画期がある。とくに「叙事詩」は生産としての、あるいは生産のための芸術生産が始まると、急速に衰えていく。「叙事詩」という芸術は「社会発展の未発展」と「芸術発展の未発展」という二重の「未発展」においてのみ、全盛期であった。他の芸術ジャンルもそれぞれ特有の発展の条件をもつだろう。こうして「社会の発展と芸術の全領域の発展とが一致しない」こと、また「芸術の内部」でも、「芸術の未発展」においてのみ「全盛期」を迎えるものがあること、がわかる。

ではなぜ「芸術それ自体の領域の内部では、ある芸術は芸術発展の未発展の段階でのみ、その卓越性を発揮するのか？」、この「矛盾」を解明する必要がある。芸術の「未発展」こそが、ある最高の芸術性を発揮するという矛盾を、どのように考えればいいのか。なにがそこには芸術活

動の不思議さのようなものが感じられる。マルクスは再びギリシャ芸術について語る。

「たとえば、ギリシャ芸術の現代にたいする関係と、それからシェイクスピアの現代にたいする関係をとりあげてみよう。ギリシャ神話がギリシャ芸術の武器庫であっただけでなく、その地盤でもあったことは、よく知られたことである。ギリシャ人の空想の根底をなし、またそれゆえにギリシャ[芸術]の根底をなしていた自然観や社会関係観は、自動紡織機や鉄道や機関車や電信やとともに可能であろうか？ウルカヌスはロバーツ会社と張り合って、ユピテルは避雷針と張り合って、ヘルメスはクレディ・モビリエとはりあって、生き残れる場所がどこにあるのだろうか？すべての神話は、想像のなかで、また想像を通じて、自然力にうちかち、これを左右し、その形を描くのであって、したがってそれらは自然力にたいする現実的な支配力とともに消えうせる。…ギリシャ芸術はギリシャ神話を前提とする。すなわち、自然と社会的諸形態がそれ自身民族の空想によって、無意識の芸術的な様式ですでに加工されていることを前提とする。これがギリシャ芸術の材料なのである。どんな任意の神話でもよいのではない、すなわち自然の無意識の芸術的加工であれば、任意のどれでもよいのではない。エジプト神話は、けっしてギリシア芸術の地盤や母胎になることはできなかった。しかしいづれにしても一つの神話ではあった。したがって自然にたいするすべての神話的關係、すべての神話を生み出すような関係を排除し、したがって芸術家からは神話に依存しない空想を期待するような社会発展ではけっしてなかったのである。

これを別の面からいえば、アキレウスを火薬や弾薬とともに考えることができるだろうか？それとも一般に、『イーリアス』を印刷機や、まして高速印刷機械とともに考えることができるだろうか？歌謡や物語りやムーサは、印刷器具の出現とともに必然的になくなり、それで叙事詩の必要諸条件は消滅していくのではなかろうか？」(同書:64～65頁)

ここで述べられていることは分かりやすい。近代の社会的生産とそれを可能にする社会的諸条件が、科学・技術とそれを可能にする人間の感性的知的活動が、また精神的活動が、「神話」を生み出す人間的基盤を、現実的な威力であった「想像」や「空想」を、人間から奪い去ったのではないか。「自然力にたいする現実的な支配」が「神話」の基盤を掘り崩す。このことは理解しやすいとマルクスは考えている。

2. 私の興味を惹くのは、それに続く次の箇所である。彼はこう述べる。

「しかしながら困難は、ギリシャ芸術や叙事詩が、ある社会的な発展諸形態と結びついていることを理解する点にあるのではない。困難は、それらがわれわれに今もなお芸術上の楽しみ (Kunstgenuß) を与え、ある点では規範 (Norm) として、そして到達できない模範 (unerreichbare Muster) としてその意義をもっているということにある。

おとなは二度と子供になることはできないし、でなければ子供っぽくなるだけである。し

かし子供の無邪気さ (Naivität) はおとなを喜ばせはしないだろうか？そしておとなが子供の真実 (Wahrheit) を再生産 (reproduzieren) するために、より高い段階でふたたび自分で努力してはならないだろうか？子供の性質 (Kindernatur) には、いつの時代にもその固有の性格 (eigner Charakter) が、その自然の真実さでよみがえら (in seiner Natur Wahrheit aufleben) ないであろうか？人類がもっとも美しく花開いたその歴史的幼年時代が、二度と帰らぬ一つの段階として、なぜ永遠の魅力を与えてはならないだろうか？無作法な子供もいれば、ませた子供もいる。古代諸民族の多くがこの範疇にはいる。正常な (normale Kinder 普通の) 子供だったのがギリシャ人であった。彼らの芸術のわれわれにとっての魅力は、それが成長した地盤である未発達な社会段階と矛盾するものではない。(彼らの芸術の) 魅力はむしろ、そのような社会段階の結果であって、むしろかの芸術がそのもとで成立し、またそのもとでだけ成立することのできた未成熟な社会的諸条件が、けっして帰ってくることはありえないということと不可分に関連している」(同書：65～66頁)。

近現代に生きる人間は、自らの現実の社会的諸関係のうちに、もはや「神話」の基盤、そしてそれを養分として成り立つ「ギリシャ芸術や叙事詩」の基盤をもちえない。現実の人間は確かに現実の「社会的諸関係の総合」であろう。そうであるならば、なぜ近代人が古代ギリシャの「神話・芸術」に「永遠の魅力」を感じてしまうのか。「魅力」の現実的根拠はないのだろうか。

マルクスは自分自身のうちに「永遠に続く感動・魅力」を認めている。はるか古代の出来事(神話的叙事詩)に、近代の人間が感動している。人間の心性はその実在する歴史的社会的諸条件によってつくられる。同時にその心性はその諸条件のなかに、その実在性をこえたものをつかんでいる。その「魅力」は「われわれにいまなお芸術上の楽しみ」であるだけでなく、「ある点では規範として、そして到達できない模範として」ある。この「規範」や「到達できない模範」は「芸術」に関してのことでもあろうが、同時にそれらは「このように生き、このように死す」現代を生きる「人間」にとっての、「規範」と「到達できない模範」をも意味するのではないだろうか。

そしてこの「永遠の魅力」をとらえる主観的主体的営みの現実的根拠はなんなのか。彼は「子どもの無邪気さ」を挙げている。彼はこの「子ども」という言葉を二重の意味で使っている。現に目の前にいる「子ども」と「歴史的幼年時代」としての古代ギリシャ。人は子どもが「無邪気」であることを、「神話・芸術」から知るのではなく、現実の目の前の子どもと、かつて子どもであった自分自身から知る。歴史的に「子ども」であるギリシャの神話・芸術への感動は、現に生きている眼前の子どもと、大人自分自身のなかにある子どもであること、への感動でもある。そしてこれこそが「感動」の現実的主体的根拠であるしかない。

多くの大人は子どもの言動をついつい「無邪気」とみてしまう。ついつい「無邪気さ」を喜んでしまう。そうした「自分」があることに気付く。もちろん「おとなは二度と子供になることはできない」し、老いによって「子どもっぽくなるだけである」と言えなくもない。しかし大切な

のは大人自身が「子どもの無邪気さ」に感動してしまう、そうした自分を保持しうることである。

3. ところでマルクスは眼前の子どもや大人自身のなかにある子どもであることへの感動については、表面的にはそれ以上深く触れることなく、「歴史的幼年時代」（子ども）としての古代ギリシャ時代についてだけ述べているように思われる。しかしやはり彼が「歴史的幼年時代」を語るとき、彼は同時に眼前の子どもとそれに喜ぶ自分自身を重ね合わせているはずである。だからこそその内容には強く訴えかけるものがある。

「子供の無邪気さはおとなを喜ばせないだろうか？そしておとなが子供の真実を再生産するために、より高い段階でふたたび自分で努力してはならないだろうか？子どもの性質には、いつの時代にもその時代の固有の性格がその自然の真実さでよみがえらないだろうか？人類がもっとも美しく花咲いたその歴史的幼年時代が、二度と歸らぬ一つの段階として、なぜ永遠の魅力をあたえてはならないだろうか？」

この文には彼のギリシャ芸術への限らない讃歌とともに、眼前の子どもへの讃歌と子どもに感動する自分自身の気持ちがはっきり表れている。

さて「子どもの真実」とは何であろうか。それは「子どもの無邪気さ」であり、さらに「子どもの性質」には、いつの時代にもその時代の固有の性格がその自然の真実さでよみがえる」ことである。「よみがえる (aufleben)」言われたのは、ホメーロスのなかに、古代ギリシャ人のなかに、それに先立つ何百年もの昔の出来事⁽²⁾の「性格」が「自然の真実さ」で復活したことを思い浮かべたからであろう。さらにいえば「よみがえる」ことは「再生される」ことを意味するであろう。

「無邪気」は「邪気なし」であり、「善悪無記」である。しかし「無邪気」の積極的なところは、そこにこそ「時代の固有の性格がその真実さで」現れ、再生されることであろう。それが「子どもの真実」である。大人・ホメーロスが語り、歌い、またかれに聴き入った多くの人びとも大人であったろうが、彼らは「子どもの真実」を共有できたのである。そして彼らの時代は神話的關係がまだ現実的諸關係を了解するのに力をもちえた時代だった。

そしてこの古代ギリシャの魅力は近現代の大人にも伝わる。なぜならその「魅力」は近現代の大人が「眼前の子ども」から受け取る「無邪気さ」への喜びと同質のものだからであろう。あるいは現在の大人自身がかつて体験し、また眼前の子どもとの交流を通して、いま経験している「子どもの真実」への「魅力・感動」のなかに、ギリシャの神話・芸術にいだく「魅力・感動」と「似たもの」を覚えるのではないか。

人は古代から現代まで、「無邪気さに感動する力」をずっと引き継いできた。それは子どもには当然、大人にあっても完全には捨て去られることなく保持されてきた。このことは現代における＜大人自身における子どもであること＞の問題、「大人自身における《大人であること - 子どもであること》」の問題につながる。

近現代の社会と大人の基本的な営みは、「子どもの真実」から大きく隔たっている。人に「芸

術の楽しみ、規範、模範」という魅力・感動を与え続けてきたギリシャ芸術は、やはり「未成熟な社会的諸条件」のなかでのみ成立し、もう二度と古代ギリシャ社会と人間が現れないと同じく、ギリシャ芸術も現れない。「古代社会の未成熟な社会的諸条件が二度と帰ってこない」と「ギリシャ芸術に魅力を感じる」とが深く関係している。同様に「子どもの無邪気さ・子どもの真実が大人自身において二度と帰ってこないこと」と「眼前の子どもの無邪気さに大人が喜ぶこと」とが深く関係している。

4. 「おとなが子供の真実を再生産するために、より高い段階でふたたび自分で努力してはならないだろうか?」「永遠の魅力」の源である古代的「無邪気さ」を、高く発展した近現代の人間・社会は「再生産」できるか?その努力はすべきなのか?未来社会はどうか?近現代においてこうした問いを立てることは意味のないことなのであろうか。

事実、近現代社会は大人から「子どもの真実」を奪い、再生産していない。そして厳密な意味では今後も「再生産」できないというのがマルクスの考えであっただろう。私も「再生産できる」とは考えない。しかし現在のような<大人と子どもとの深い分裂と隔たり>は克服されうるのではないか。なぜなら(社会が発展したのなら)再生産してみたいが、もはやできないかもしれないという認識こそ、近代社会のすぐれた自覚であり、この自覚は近代社会の問題形成への反省を可能にするからである。

整理してみよう。(1) 近代社会はありとあらゆる事柄の対立・分裂運動と結合運動を加速化させる。自然と人間、自然と社会、資本と生活、人間と人間、個人と社会、科学技術と芸術、理論と実践、現実と理念...など等。(2) 近代こそ「子ども」を発見した。子どもは教育という制度に組み入れられる。近代は社会制度として大人であることと子どもであることを分離し、そして再結合する。これを大人においてみってみるなら、「大人自身における《大人であること - 子どもであること》との分裂と再結合」の問題である。これは直ちに社会・大人にとっての「眼前の子ども」の位置付けの問題となり、大人と子どもとの分裂と結合となる。そしてこの結合の内容の成否は「子ども自身における結合」にかかっている。すなわち「子ども自身における《子どもであること - 大人であること》の関係」が、「大人自身における《大人であること - 子どもであること》の関係」から独立して価値を持つことが保証されることにかかっている。

「眼前の子ども」の諸特質は豊富である。しかし明らかなのは、一部の領域を除いて、諸特質は「無邪気さ」や「子どもの真実(時代の固有性を自然の姿であらわす)」との関連において評価されるのではない。むしろ発達した「社会的生産」や「社会的教育制度」や「財の獲得」との関連でみられる。教育や陶冶は深く社会的生活や生産と関連づけられざるを得ないからである。

しかし「無邪気さ」や「子どもの真実」は、途方もない長い年月をかけて形成されてきたものであって、適切に育てられてこそ、人らしさの根幹にあるそれ自体として価値あるものであるはずだ。

そうすると近現代における「子どもの真実」に関する問題は結局、次のようになる。すなわち大人が「子ども自身における《子どもであること 大人であること》」の「独自の真理性」を

承認し、なおかつその内容を大人が了解する方法をみつけ、その「独自の真理性」を大人自身における「真理性」を制限する力のあるものとして、大人が自分の内に組み込むことである。大人が無自覚のうちに想像力を駆使して、新生児を大人自身に屹立させるのは、新生児自身の「独自の真理性」をすでに認めているからである。

時代の固有な性格を自然の真実さで表現・再生するその無邪気な力を、もし人の根幹の価値として認めるなら、それはある意味で「より高い段階で人間における歴史的自然的回復」の可能性を考えること、「人間における新しい人間的社会的性の発見・形成」を考えることなのではないか。それは長く省みられなかった「大人自身における〈大人 子ども〉の新しい結合の可能性」を考えることなのではないか。そしてもしこの「努力」がなされるなら、「大人 子ども」関係は本当の意味で新しい結合の可能性を開くのではないか。なぜならその「努力」は必ず「子ども自身における《子ども 大人》関係」の新しい可能性を開くはずだからである。この可能性を組み込めない「大人 子ども」関係はそれがたとえ「教育」という名でなされたとしても、営々となされてきた「大人 大人」関係の焼き直しではないだろうか。

5. まとめておこう。社会における「子どもの真実の再生産」ということが頭を過ぎるのは、社会的歴史的発展が人・ヒトに何をもたらすのかまだ確認されないからだし、私たちの近現代社会の発展が、「子どもの真実」からの「隔たり」を自覚したからである。

そしてこの「隔たり」は、養育者と新生児とのはじめの「距離」が、歴史社会的な意味を持つことを示している。その「距離」自身が持つ意味が、現代あるいは未来において、展開されるべきことを示している。新生児は特殊な養育者に依存しながら、なおかつそれから独立しており、したがっていかなる養育者にも、いかなる特定の国家や社会にも服従せずに、なおかつそれら特定のものの構成員である。「自由」とはこの特殊な「距離」でもある。私たちはこの自由をもって生まれた。古代からの「隔たり」の自覚が現代の私たちに求めていることは、あの「距離」が「子どもの真実」を大人に向かって大人を限定するしかたで働くように、「大人 - 子ども」関係を再編することである。

近代以降の教育はこの「隔たり」を正しく埋め合わせるはずであった。たとえば「この進歩した合理的な社会生活のなかで、様々な学問的・科学的知識を教育によって与えられることによって、子どもは成長・発達する」と。しかしこれだけで充分であろうか。というのは「早期教育」や「乳幼児の権利」についての考察、あるいは「日本の子ども史」においてみられたように、教育という営みにおいてまた学ぶ諸知識に対して、子どもがそれらの主体として現れていないからである。「子どもである」という人間的生成にかかわる事柄の知識や独自の新しい人間理解が、主体としての子どもを教育においても支えなくてはならない。

「距離」における自由は、安定した人間的・社会的基盤において子どもが屹立させられることによって子ども自身にもたらされる。

より発展した社会を構想するためには、大人は人間的生成の根幹にかかわる「子どもの真実」を捉え返さなければならないだろう。大人自身における「子どもの真実」への反省と「眼前の子

ども」への反省とをてびきとする他はない。生産としての生産に心が強く支配されるようになって以降、大人は「子どもの真実」から大きく離脱し始めた。そして大人は子どもを代理してきたが、もはや代理できるものではないことが近現代では明らかになった。なぜなら大人は子どもが決して希望していない破局的事態を準備したからである。

「隔たり」を自覚したということは、大人が子どもとの「近さ」を自覚したことでもある。大人がいかなる人生を過ごそうとも、大人はこの「子どもとの近さ」の中に否応なくいる。大人が自らの生活のありとあらゆる出来事を、「大人だけの世界」の出来事として表現しようとも、それはできない。「大人である」とは、人の自分自身における「大人 子ども」関係の、どうあれ単なる一つの抽象的な相関項だからである。はじめにも述べたように、人・ヒトは確かに大人になるのだが、しかし子どもであることをその過程の中に深く巻き込む仕方でも大人になる。あるいは子どもであることに巻き込まれている。それだから子どもであることに強く規定されている。「ヒト・人は子どもに向って大人になってゆく」と考えてみたほうが却ってよいのではないか。

(註)

(1) カール・マルクス『『経済学批判要綱』への序説』(；『1857 - 58 年の経済学草稿 第一分冊、マルクス資本論草稿集 1』；大月書店；1981 年；64～66 頁) 原語は以下を参照した。

Karl Marx: Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie. Einleitung, Dietz Verlag, 1974. 30f.

(2) 川島重成『『イーリアス』ギリシャ英雄叙事詩の世界』(岩波セミナーブックス 37；岩波書店；1991 年；3～24 頁)

B

1. マルクスの『序説』は『経済学批判要綱』の一部に記された一種の断片のようなものである。それは彼の経済学研究の中心テーマとも思われない。そうではあるのだが、この箇所がどのように研究者によって評価されているかを、少しみておきたい⁽¹⁾。短い文章なのですべて引用しよう。

「さて、ギリシャ芸術論の部分を扱うには紙数は尽きてしまったので、残念ながら割愛する他はない。だが、この部分で扱われている問題像は、経済学の主題と無縁なところか、まさに経済学の問題像、論理と相うたすことが必要であり、そうした作業は、今日われわれがわれわれ自身の『経済学批判』を遂行する上で不可欠だと思う。そうした発想から一点だけ言えば、ギリシャ芸術が心をうつ秘密は、われわれの回想の対象たるそれが、世界史の健全な幼児であったという点にはないだろう。第一には、当時と今との人間の課題の同質性と、その同質の課題に立ち向かう上で人間の負う規定性の共通性にあるだろう。そして第二には、それらの共通性をわれわれに認識させるうえでギリシャ芸術がもっている表現形式にあるだろう。その表現形式が、ギリシャ時代の歴史的・特殊具体的姿に密着しつつそれを突き抜けるものであったことにより、時代と社会の異質性がかえって深くその共通性をシルエットと

して形象せしめる。そうした形式の特質とそれが獲得される基盤もまた、その秘密の核心であろう。歴史の特殊具体を通じる普遍の問題像を、具体と相わたりあいつつどう把握するか、具体との格闘はいかに普遍につらなるか。これは経済学の論理にも、経済的利害を負う人の実践にもつきつけられている問題である。」

私は経済学については何も述べる力をもたないのであるから、ここで語られている事を今の論点とかかわる範囲でのみ、そのままとり上げてみようと思う。ただかの主張があまりに簡略でありすぎて、私が誤った理解している可能性もあるのだが、おおよそ次のように整理できる。

「ギリシャ芸術が心をうつ秘密」、感動させる秘密は、「世界史の健全な幼児であったという点にはないだろう」。

この主張は「子どもの無邪気さ」、「子どもの真実」、「子どもの性質には、いつの時代にもその時代の固有の性格がその自然の真実さでよみがえらないだろうか?」、「歴史的幼年期」、といったことをすべて切り捨てている。「心をうつ秘密」は、「子ども」という言葉から想起される事柄との関係をすべて失う。「秘密」は「大人の事柄」との関係においてのみとらえられることになる。

ただし「歴史的幼年期」という表現にこの著者が納得しえなかったと考えられなくもない。「幼年期」という表現が「歴史的社会的な未発展・未発達な段階」の喩えであるとはいえ、これを一つの生命体の成長と重ね合わせることになるゆえに、ふさわしくないとしたのかもしれない。

生命における「個体発生」と「系統発生」との関係、さらにそれが人類の歴史社会的な発展史とかかわりをもつがどうか、これらを全体としてどのように考えるかという問題もある。

しかし「永遠に続く感動」といったことをマルクスは自分自身のうちに認め、それを問題としている。人間の心性や精神的な事柄はその時代や社会の現実の諸条件によってつくられる。しかし同時に人間はそうした時代の条件をある意味で越えて、何かを強い連続性において引継ぐ。これを単純に「人間性・人らしさ」の連続性、あるいは精神的活動の連続性といってもよいかもしれない。そうであるならばこの「人間性・人らしさ」の連続性とはどういうことなのか、その根拠や条件が問われなくてはならない。マルクスは両者の接点・媒介を人の「子ども」「幼年期」に見出したのだろう。ある事柄に関しては「大人の真実」の根拠は「子どもの真実」にある。

さて「歴史的幼年期」のうちに感動の「秘密」の根拠はないとされるのだから、「秘密」は次の四点において捉えられることになる。

「当時と今との人間の課題の同質性」にある。

「その同質の課題に立ち向かう上での人間の負う規定性の共通性」にある。

「共通性」を近現代人に認識させるのは、ギリシャ芸術の「表現形式」(叙事詩)にある。

「(表現) 形式の特質とそれが獲得される基盤」

以上を検討してみよう。

と の主張は、内容が具体的でないので、推測してみるしかない。

焦点が「大人」の事柄となるのだから、「人間の課題の同質性」とは、近現代の大人が、古代の大人と同様に、社会政治的な支配の苦しみや非正義から脱却するために努めることであろう。その際また人は「死すべきもの」であり、こうした努力において「迫りくる滅びと悲慘、死への不安」とともに、「戦いと平和・和解」、「夫婦愛とか、友情とか、勇気とか、優しさとか、魂の美しさ」⁽²⁾という「規定性」を経験する。また自分たちが生きる歴史的・社会的諸条件のなかでしか、かの「努力」をなしえないという「規定性」を「負う」。こうして「課題の同質性」と「規定性の共通性」が近現代人の「心をうつ」のだと。

を私なりに解釈してみよう。

私たちは「規定性の共通性」を「叙事詩」の普遍的な形式から知る。この普遍的な形式そのものは時代をこえ、時代を「つきぬけうる」がゆえに、私たちはこの「形式」を近現代人の課題（内容）を盛りうる「共通性」（「シルエット」（空白の輪郭？））として受け取る。具体的にどのような内容を「悲慘と不安」、「愛情や勇気」として描くかは異なるが、これらを共通の形式において描くことができる、そうした経験を近代人もしている。

こうしてマルクスが感動したのは、自分たちが取り組んでいる変革実践の意義が、かの「普遍的な形式（叙事詩）」と「普遍的内容」（階級的支配の克服）との回復された一致として、形式と内容との新しい一致として、捉えかえされたからである。彼は古代との一致を自らの一致として確信できたからである。たしかにアキレウスは自らの生と死を賭して、新しい時代と価値を実現する人間として描かれている⁽³⁾。だから変革実践に取り組む現代の人間とアキレウスを重ね合わせることでもある。

はどうであろうか。「神話的叙事詩」の「特質とそれが獲得される基盤」とはどのようなものだろうか。太古的な基盤は祭祀的なものであったらという以外、私はこれについてはなにも語ることはできない。たとえば次のように言われている。

『イーリアス』、『オデュッセイア』が、ヨーロッパ最古の詩であるというだけではすまない事情があるのです。実はこの背景に長い叙事詩の伝統があって、それはもはやわれわれにはよくわからないものです。その伝統のいちばん最後の段階で、突如完成された姿で立ち現れてきたのが『イーリアス』であり、『オデュッセイア』なのです。『イーリアス』と『オデュッセイア』はギリシャ文学の最初に位置するものですが、同時にその背後にある伝統の最後でもあります。ところで、その伝統の中に生きていた当時の聴衆は、当然のことながら叙事詩の背後にある神話・伝説の内容をよく知っており、そのなかに構造化されております『生』の理想であるとか価値観を共有していた。さらに叙事詩の語り手法や、スタイルにも通暁していました。」⁽⁴⁾

こうして現代のわれわれには神話的叙事詩という「形式」が獲得された基盤を直接知る手がかりがない。しかし分かることは「神話的關係」が、彼らの「心的事実」として、彼らの生活全般

の「基盤」であったことである。神話的關係は、自然と人間的営みすべてが神々とその掟によってつくられており、神々がそれらを最終的に支配するのであった。人間は神々を恐れ讃え、たとえ苦難にみちたものであれ、神々の力を借りて人間の務めを果たすことで幸福をえる。人間はこうした関係をまさに「事実」として、堂々と謳いあげる。おそらくこれが「叙事詩」をうみだし、支えている「基盤」としての神話的世界観なのだろう。だからこの叙事詩という形式は、詩を語る語り手と、その語る内容とこれを享受する人との、不動の確信に満ちた関係を基盤にしている。

2. マルクス『要綱』への『コンメンタール』にたいする私の考えをまとめておきたい。

『コンメンタール』の主張は理解できないわけではない。私の理解が正しいとすれば、次のようになる。「人間の課題の同質性」が「人類の普遍的課題（資本による支配・抑圧の普遍的克服）」にとらえかえされる。この「課題」に挑む人間の努力は「普遍的形式」としての「叙事詩」の形式においてふさわしく表現される。この内容（「課題」）と形式（「叙事詩」）との新しい一致が、古代の一致と似ているから、あるいはこの新しい一致がすでに「神話的姿で」表現されているから、マルクスは感動したのだろう。こうした仕方での「感動」や読み取りは不可能ではないし、十分ありえそうにも思える。

しかしやはり私は『コンメンタール』の主張に納得できない。『序説』は本当にそうした「感動」や読み取りのことを言っているのだろうか。その理由をまとめておこう。

第一に「神話的叙事詩」を生み出した「基盤」である神話的世界観は、近現代においてほぼ完全になくなった。それはもはや人びとの共通の「心的事実」でさえない。膨大な「空想」や想像力が、自らの生活全般の規則について語ることを許された唯一の時代においてのみ可能であった。だから「叙事詩」の「最盛期」は「古代ギリシャ」であった。もはや「二度と帰らぬ」時代の芸術（感動）だったのではないか。

第二に「その表現形式が、...ギリシャ時代の歴史的特殊具体の姿に密着しつつそれを突き抜けるものであった」と主張されている。これが、叙事詩は近現代でも同等の価値をうみだす普遍的形式である、ということを主張しようとするものなら、やはり私には納得できない。確かに古代以降、また近現代でも「叙事詩」はある。しかしその形式は、神話的叙事詩の内容が生み出し、その内容と不可分に結びついている形式とは異なるのではないか。近現代人はこうした形式を支える「心的事実」を事実としては持ちえない。そこに「そのものとしての芸術生産」「生産の一分野としての芸術」が誕生して以来の分裂の深刻さがある。たとえば確かに若きマルクスは「新しい『自然主義＝人間主義』」（前掲『経済学・哲学草稿』；146頁）について語ってはいたが、そうした「理念」は、古代ギリシャの「神話的世界観」（叙事詩の形式と内容を生み出した世界観）がギリシャ人に対して持っていたような「事実性」を、近現代人にとって持っているのではない。それは彼の近代の分析から生じたものであり、彼の新しい実践的唯物論の課題なのである。だからそれは「空想」ではないが、「事実としてある」といってはいけないのではないか。

「ギリシャ神話がギリシャ芸術の武器庫であっただけでなく、その地盤でもあった」と述べられた。近現代人はこうした「地盤」となっている「普遍的形式」をもっているだろうか。叙事詩

を生み出す現実的基盤はすべて消えたのに、なぜ人間は「叙事詩に感動するのか」、それが不思議なのである。

この「感動という心的事実」の根拠を、近現代の努力から生じる「内容と形式の新しい一致」、あるいはその芸術的表現形式としての「叙事詩」にもとめることはできない。その根拠は「子どもの無邪気さへの感動」ではないか。近現代人でさえそうした感動を事実として経験する。古代「叙事詩」への感動は、根源のところで「子どもの無邪気さへの感動」としか比べようがない、あるいは「子供の無邪気さへの感動」へ一度迂回しなければ、感動の理由をうまく説明できない、と言っているのではないか。しかもその感動は「芸術上の楽しみ、またある点では規範、到達できない模範」という内容と結びついている。

第三に、この著者は「歴史的幼年期」という考えを認めず、『序説』のこの箇所にある「子ども」に関連するすべての表現を無視した。それは叙事詩への感動を直接に「大人の活動」と結び付けたかったからであろう。しかし私はこの感動を近現代の大人の活動と直接には結びつけない。もし直接に結びつけるとすれば、そこには今大人が行なっている諸活動にたいする誤認があると考ええる。

もちろん「未来社会」においてそれに似た感動を確認できるかもしれない。しかしそうであってもその感動は、その現実的根拠が探られるならば、眼前の「子どもであることの性質」に、「時代の固有の性格がその自然の真実さでよみがえる」という性質に、あるいは「無邪気さ」に、いちばん近いのである。そして大人自身における「無邪気」だと思いう気持ちに近いはずだ。

大人は二度と子どもに帰れないとおなじく、おそらく「未来社会」もまた古代ギリシャに帰らないだろう。しかし眼前の子どもの無邪気さに喜ぶことは、人の美的文化の古い根源の一つとなっている。

(註)

- (1) 山田悦夫、森田桐郎編著「講座 マルクス主義 6 コンメンタール『経済学批判要綱』(上)」(101頁、日本評論社、1974年)これ以外の研究があるかもしれないが、それをみる機会がなかった。
- (2) 川島重成：前掲書
- (3) ホメロス『イーリアス(上)(下)』(第9歌、第18歌；松平千秋訳、岩波書店；1992年)これらは川島の著書(第3講、第5講)から教えられた。
- (4) 川島重成：前掲書；3～4頁

C

私たちはもはや古代の神話的『時代』に帰ることはない。しかし太古の人にもみられた「子どもの真実」を、近代以降の大人もある程度共有している。

神話的時代は、生産としての生産が人間においてまた社会において強い支配力を発揮するようになると終わると考えられた。さらに神話的時代には人は言語を持っていたが、「無文字社会」であったかもしれない。⁽¹⁾今日の多くの社会は文字を持ち使う。その意味でも神話的時代ではな

い。今日の大人は社会的生産と社会構造において、さらに文字言語と科学・技術的認識においも、神話の基盤を離脱した。

しかし人はすべて今日でも、「無言語」と「無文字時代」を生きてくる。我々は子宮のなかで、また新生児・乳児期にも一種の神話的『時間』を実際に生きているし、その後もそれに似た体験をするかもしれない。

マルクスは「神話時代」の詩への「自分自身の感動」をあるがままに語ったのだろうが、それに類似した「感動」は今日の誰にでも生まれうるかもしれない。

私はそれ似た例として、鶴見俊輔の『神話的時間』⁽²⁾を挙げてみたい。

1. 鶴見は次のように話を始めている。

「『神話的時間』という題にしたんですけれど、この問題は、カナダで聞いたことから始まるんです。十年程前、カナダで文化人類学を講義しているロックさんという人が、『聖書を、私たちがここで読むとして、どれほどわかるだろうか』って言うんですね。『聖書の本文がおかれている時間の流れを、今、私たちがここでおかれている時間の流れのなかで読むと、その意味がぜんぜんちがうんじゃないか』と彼は言った。旧約聖書ですと、その頃は大量の文字のない人たちですね。無文字社会です。時間が、新聞読んだりなんかしている時間と違う時間が流れているでしょう。そこで話されたり言われたりしたことですね。...

零歳の子どもの何かに言いかけるとき、子どもは文字のない社会にいます。そこに子どもは暮らしていて、しかも既に言語を習得しているんです。零歳の子どものただ寝かしておく、気持ちがいいときには、しきりに口を動かしているでしょう。子どもは非常に早い時期に、言語が、その全体の構造がわかっているんです。子どもはわからないと思って黙っている子どもの世話をするのはよくないですね。話し掛けたほうがいいんです。わかるんです。ですが、子どもはまだ文字を知らないですし、無文字社会にいます。それから、二歳三歳の子どもの話し掛けるとき、いや、二歳三歳の子どもの話し合うとき。日本の明治以前の諺で『七歳までは神の内』っていうのがありますから、つまり満六歳までですね。そういう子どもたちと話し合うときに、われわれは、旧約聖書を今の暮らしのなかで、旧約聖書の時間で読むのと同じ体験をしているんです。

二歳三歳の子どもの、私があるいはあなたが教えたことを、直に子どもがこちらにまた教えてくれることがあるでしょう。そのときに、『それは私が教えたことではないか』っていうふうに子どもに言い返さないほうがいいんです。つまりその考えは、その話は、二人の間に共有されているんですから。二人の間に置かれて、右から左へ、左から右にというふうに話が自由に動いているんです。話が誰のものとも考えられずに共有されている。それが旧約聖書の時間なんです。そのようにして話が誰のものとも知れずやり取りされるんですね。何時、誰から聞いたってということ関わりなく、昔からある話としてやり取りしているわけです。」(同書：12～14 頁)

旧約聖書が語り伝えられた時代は、「神話的時代」であり、無文字社会であったこと。そこには「神話的時間」が流れていたこと。零歳から六歳の子どもには、この「神話的時間」が流れていて、その子どもと語る大人にもその時間が流れており、いつ何時の誰の話といった仕方では話の流れるのではなく、「誰のものとも考えられずに共有されている」。そして零歳の子どもも「言語」が分かっている。さらにもう少し具体的に次のように語っている。

「G・K・チェスタートンっていうイギリスの文学者がいて、その人は、『メリー・イングランド』って本を書いた。…チェスタートンによれば、『童話より前の段階がある』と言う。『お兄さんがドアを開けて入ってきました』ってところで、子どもが『わっ！』と喜ぶ。そういうとき入ってくるものが、魔術師だったり王様であったりする必要はないんです。私の経験から言うと、子どもはね、『汽車』って言うと、『走れきしゃきしゃ』っていうのを非常に愛好していて、『すれちがい！』って言うのをものすごく喜んだ。最初これを理解できなかったんですね、私は。『すれちがい！』って言うだけでもものすごく喜ぶんです。それが最初の段階なんですね。…『歩く』『話す』『眠る』『駆ける』、そういうことが全部ものすごく愉快に感じられる状態があるらしい。ことごとく一歳の子どもにとっては新しいわけですね。それはすべて新しく愉快で心躍る体験です。それが『神話的時間』です。」(同書：17～18頁)

親もまたこの時間を共有している。ある種の「永遠に」続く愉快的体験なのであろう。さらに「神話的時間を生きた人」という表現で、神谷美恵子氏と話したときの体験が語られている。神谷氏は同性愛者のフーコーに偏見がなかった。「不良少年だった私に対する偏見がなかったのは当たり前だな、と今は思うんです。私は十五の時に驚くべき人にあった。それは、私にとって神話的な時間です。」(同書：25頁)

確かに大人であることには「偏見」が深くしみてくる。現実の大人にとっては、偏見がない人というのは、「永遠の時間を生きる人」であり、驚きでもあり恐ろしくもある。鶴見は引き続き、「学童疎開について最初の記録を書いた人」、「娘と父と」、「性の役割交換」、「100万回生きたねこ」、「どのように人は神話を生きるか」という主題で、自身の「神話的時間」を語っている。そして次のように語る。

「人生には、神話的な時間が戻ってくる時がある。」(同書：48頁)そして「零歳の子どもに話し掛けるとき、零歳の子どもが自分に向かって話し掛けるとき、その中に我々は神話的時間を生きていくことができる。…幼い子どもと付き合うことの多い女性は、そういう機会に恵まれている。男は、その機会からはずされている。外されていることが、どれほど重大な欠陥かということに気が付くところまで、男の文化は、そこまで育っていない。それは、成熟していない、ということだと思います。」(同書：50～51頁)

「大人」もまた「神話的時間を生きることができる」。しかし「生産のための生産」に、心身ともに拘束されている多くの男性は、それを文化として経験することができない。文化の根を断たれている。

2. ある青年たちは「子どもは日常と神話的時間を行き来する」、「神話的時間が子どもを大人にする」、「自分が神話的時間に出会うとき、初めて大人となったと感じる」と述べたことがある。それは納得できる意見だった。

私たちは二度と神話的時代や無文字社会に帰ることはないであろう。しかし人はその一生の始めにおいて、「神話的時間・無文字時間」を生きる。子どもは「言語」を身につける以前に、身の回りのことを、大人の行為を「分かる」しかたを有している。この事実は「言語」の限界や可能性について語るとき、よく考えられなければならないことではないか。

「西欧文化では『人間は言語で考える』ことが自明の前提になっている。しかし、これは自明なことではない。言語で考えるのを思考というとするれば、これは自己言及である。私は『もっぱら言語で考えるのは健康でない精神である』とさえ思っている。」⁽³⁾

また家族のなかで「顔が歪んだりすると、家族の顔も揃って一瞬に歪む」といった強い「同調性」の現象について、「おそらく、人間の底のほうにある時代を超えた何かが作動するであろう」⁽⁴⁾と言われる。「言語でない分かり方」、「人間の底のほうにある時代を超えたなにか」といったことは、子ども独特の「分かり方」と深く関係しているように思われる。「神話的時間」という表現はこのこと示唆している。

3. 最後に、日本の「神話」と「子どもであること」について少し紹介しておきたい。沖縄から北海道まで、日本の神話といっても様ではないであろうけれども、ここでは「古事記」「日本書紀」について解説されたものをみよう⁽⁵⁾。

古事記は712年に誕生したとされる。古くから言い伝えられた諸地域の伝承がとりまとめられ、「伝承の中にはぐくまれた倭の王家の歴史」である。そのわずか8年後の720年に日本書紀は書かれる。古事記もまた、大人がまだ子どもに似た想像力を発揮しえた時代に物語られそして記述された。

「神の物語も人の物語も、それが物語である以上、全て虚構性をもつ。しかしその虚構性は、経験と観念、具体と抽象、部分と全体が未分化な統一としてあらわれることにおいて、はじめてその生命を発揮する。一般に、大人より子供のほうが物語を好むのはそのためだ。子供は目の前の一体の人形や小さな石のかけらを通して全世界と交わることができる。比喩的に言えば、神話が物語として成り立つのは、そうした想像力が『意味』のあるものとして共有されるときだ。」(前掲書：96頁)

人が生き延び生活するには、いつの時代であれ、現実的な認識と知識が欠かせない。諸物を、また自分自身の感情や知性や行為を、区別し比較し分類し結合しながら生きる。しかし神話学が教えるように、古代人は、自ら生きる世界が強いまとまりをもって閉じられているとみなすとき、こうした現実的な営みを包み込みながら、しかもそれとは質的に区別された次元を宗教的神話的な世界として、想像力によって描き、自らの生存の必須の条件（神話的事実）としていた。その宗教的神話の世界それ自体のありかたは、現実的な仕方で実証しようもないものであるから、私たちの心に親和的な仕方、歌われ語られる。こうした想像される全体的な世界のなかで、これと無媒介に（直接に）交流するという点において、古代の大人は子どもに似る。

「しかしいつの間にか子供は大人になる。それと同様に、人の歴史も子供から大人への転機をむかえる。人と自然との関係において、人の側が相対的に優位に立ち、それと平行して人の世の内部に深刻な対立が経験されるようになる。人々の関心は自然から社会へと方向をかえ、社会の安定は人の世の内部秩序に委ねられる。王権の秩序はそれを象徴するように新たな徳目物語に理想を見出して行く。そこに生じた経験と観念の亀裂は、物語形式の終焉に拍車をかけるものであった。」（同上）

紀元前 800 年頃にホメロスが神話を語ったのち、約 200 年後に神話的世界観の崩壊分裂のなかで、ギリシャとイタリアにおいて、「初期古代哲学」が新思想として産声をあげる。また神話の系譜のあるものは後の様々な学問や文芸の源ともなる。マルクスはその崩壊・分裂の實在的根拠として、現実の「生産のための生産」の活動力が人間の社会生活と精神に強く働き始めたことをみたのであった。

日本においてはどうかであろうか。「日本書紀」は、「古事記」と類似の「素材やテーマ」を扱いながらも、「新たな徳目物語」を理想としているという。

「古事記が和文で書くことをめざしたのに対して、日本書紀は神話の漢文化をめざした。漢文は書記言語としては当時のアジア世界の共通語だったから、漢文を志向したということは、辺境のヤマトの神話を世界標準レベルに比肩できるものとしてあらためて再編しようとしたことを意味する。…古事記の場合は、具体的な生活経験から生み出された意味の世界に降り立って、そこに語るべき価値の源泉を見出そうとした。…なかでも、生命力の根源として理念化されたムスヒの神は、人と自然を貫く単一の生命力に世界の源を求めるもので、その根底には人と葦を区別しない認識の仕方があった。これに対して日本書紀は中国にも通用する新たな価値観を神話再編の原理にすることが必要だった。…そのすり合わせの接点として日本書紀が依拠したイデオロギーは、すでに指摘されているように、中国古代哲学としての陰陽論だったと考えられる。」（同書：97～98 頁）

古事記からわずか 8 年後、なぜ急いでこうした事態が起こされたのだろうか。ともかく当時の社会の支配的階層においては、神話は哲学に位置を譲るのではない。神話は中国古代哲学（陰陽論）と儒教的イデオロギーと融合する仕方に変質をうけ、「国家神話」として改変され保存された。そこでは神話の本来の「無邪気さ」はある意味で芽をつまれ、神話的内容は、政治的観念に強く規定された表現のための、「生命力」を失った素材になる、ということであろう。そのとき本来の神話的内容は徐々に「子どもじみた」ものに感じられ始めたのではないだろうか。

このようにみえてくるならば、「子どもであることの諸特質」は、人であることと人が営々と創り出す文化の基底で伏流水のように働いている。灰谷は「子どもを小さな巨人としてみる視点は必要だと思います。私たち大人が、子ども見くびりをしないという意味において。」⁽⁶⁾と書いていた。

私たちが眼前の子どもを見くびらないことは、自分自身のなかの子どもであることの諸特質を大切にすることであろうと思う。

(註)

- (1) 線形文字 A, B はホメロスが語ったギリシャ文字ではないとされる。線形文字の後、ギリシャ文字は 300 年にわたる「暗黒時代」(BC1100~BC800)のなかでつくられたといわれる。トロイア戦争は BC1250 年ごろとされている。『イーリアス』は無文字社会時代からの口頭・口誦伝承である。(川島重成：前掲書；3 頁~24 頁)
- (2) 鶴見俊輔『神話的時間』(熊本子どもの本の研究会発行；1995 年)
- (3) 中井久夫『家族の深淵』(みすず書房、1995 年；183 頁)
- (4) 中井久夫(前掲書、4 頁)他のところでも、人と人との「相互作用」において働く「同調」や「波長合わせ」などが、また「父とくらべて母と子の相互作用は、すでに子宮内からはじまり、思春期まではるかに密接である」ことなどが述べられている。(『記憶の肖像』；みすず書房；1992 年所収；『つながり』の精神病理：99 頁)
「同期生」や「同調」に働く「引き込み」現象については、前掲の正高信男編『赤ちゃんの認識世界』所収、渡邊富夫『エンタテインメント(引き込み)親子の絆』の研究報告が興味深い。「リズム」性の差異とは、人の心身活動においておそらく胎児期から、基底的作用を果たしている。
- (5) 坂本勝『古事記の読み方』(岩波新書；2003 年)
- (6) 灰谷健次郎『子どもという巨人』(労働旬報社；1991 年；31 頁)

まとめ

以上、優れた諸研究を頼りにして、私が考えている「子どもの真実」を述べてみた。

人は大人になる。そして「子どもの真実」を大人は忘れ、見落としがちである。大人として、自分がこの展開された社会生活において経験した事柄が、自分の記憶と思考と身体を占領する。しかしその「真実」のみが「真実」なのではない。こうしたことを予感しているからこそ、大人は眼前の子どもに接して、ときに自分自身において停止し、あるときは引き裂かれる。そうであれば「子どもとはどのような人なのか」ということをもう一度考えることは意義深いはずだ。

現実に大人である私たちは眼前の「子どもの真実」に惹かれたとき、自ら自身の《大人 子ども》関係という矛盾に満ちた関係に気付く。そして人は「子どもであるという特質」を決して失えない。これを失うことはヒト・人であることを失うことであるかもしれない。

私はこの「関係」を「ヒトは子どもに向いて（向って）大人になる」という、かなり自分自身でも違和感のあるしかたで表現してみた。生物としても歴史社会的な現実存在としても、人の生存をこのように特徴づけることが、何か実情に合致しているように思われるし、かの「関係」が大人自身に及ぼしている力を浮き立たせることができる、と思われるからである。そしてこうした特徴づけは、それが正しいのか誤っているのかは措いて、たくさんの優れた研究から思いついたものであった。

下條はその著書（前掲書）の末尾で述べている。「『赤ちゃんに心はあるか？』という問いにたいする答えははっきりしている。『心をもつ者』として扱われることによって、またそのことだけによって、心は発生し成長するのだ。」（350 頁）同様のことは明和も述べていた。ある意味ではヘーゲルも。下條の研究は「心の発生学」といわれているようである。その研究が伝える赤ちゃんの活発な身体的情緒的知的な活動には驚かされる。ただ仰向けに横たわっているだけかと思われていた胎児や新生児や乳児が、世界ときわめて活発な交流をおこなっている。その交流は、人の気配・雰囲気・抱擁感、快・不快、遠ざかり、親近感、安心・不安などを感知し、すでに知的活動を伴うあらゆる身体的諸感覚を通しておこなわれる。それゆえに私はこの「交流的欲求・交流的特質」こそが「子どもであること」の内容と形式であろうと思う。それはすでに胎児期から「人らしきもの」との出会いを予期している。

それぞれの時代において「《大人であること - 子どもであること》の関係」は異なる。近代は子どもを発見することを必須の条件とした。この近代を予感した西欧の思想家や哲学者たちは、発見される子どもを「白紙」や「無力」として描いたことによって、ときに批判される。しかし私はこれらの人々がそれぞれの諸国で、子どもを「白紙」や「無力」とみなすことによって、そこに抑圧的な宗教的思想的権威や旧体制の諸権力に代わる、新しい「思想」と「力」を付与し、社会的改革や革命に努力したことを、やはり尊いものだと思う。なぜなら現代日本では、大人は「子どもの富」に貪欲に依存し、さらにそれを強力な選別システムにかけて脱力化し、「市場的価値」でしか評価しえないという想像力の貧困に苦しんでいるからである。市場主義と企業主義を妄信し、それのおしつける「貧困と格差」で脅迫され分断された私たちは、根本において自分自身のなかで《大人であること - 子どもであること》が引き裂かれたままである。それゆえに新しい文字と思想と実践を、子ども一人ひとりの富の現実化として、子どもとともに実現する方法をまだ十分には作りえていない。

そうであるからこそ権威主義的に「道德教育」の強制が唱えられる。「しつけ」や「道德教育」は、ともに生きる人間と社会への希望のための子どもたちの努力を励ますことに、本質的な意味がある。その限りでそれは子どもへの「助言・援助」でありえる。お互いを生かしあう文化や社会の優れた諸価値を選択しそれらに支えられてこそ、道德性はあたかも人の自然であるかのよう

にその力を発揮する。「道徳教育」が根本において欺瞞めいて感じられるときは、私たちが「子どもの真実」を生かそうとしないときであり、すでに内在的に「子どもであること」に規定され否定されているものとして、眼前の子どもに規定されることを欲しないときであろう。私たちが「しつけられる側の論理」⁽¹⁾を見ないときである。

近代社会の諸原則が教えることは、諸国民は自らの「福祉」に納得がゆくまで、何回でも「近代」をやり直してよいということであろう。「交流欲求」は毀損しえない「福祉」の欲求の端緒であり、叫びである。私たちが一度は現代社会の実相と自らの思索と行為の実相を、大人自身における「子どもの真実」の相から見直すことが必要ではないだろうか。

(註)

(1) 岡本夏木『幼児期』(岩波新書；2005 年；24 頁)